Ph. U.
576
2-4

Ph.U. 576
(2-4

<36625657670012 S

<36625657670012

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U.
576/2

Ueber die

wesentlichsten Forderungen

an eine

Philosophie der Gegenwart

und

deren Vollziehung.

Zwei Abhandlungen

von

H. Schwarz.

Ulm, 1846.
Heerbrandt & Thämel.

Ph. U.
576/2

Schwarz
L. He.

Ueber die
wesentlichsten Forderungen
an eine
Philosophie der Gegenwart.

Ueber die
wesentlichsten Forderungen
an eine
Philosophie der Gegenwart
und
deren Vollziehung.

Zwei Abhandlungen

von

H. Schwarz.

Ulm.
Heerbrandt & Thämel.
1846.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von G. P. Geuß in Ulm.

Vorwort.

Was nachstehende Abhandlungen wollen, sagen sie selbst am Besten; sie sind aus dem reinen Streben nach Wahrheit hervorgegangen, sowie vom Standpunkte des Denkens, welches nur seinen eigenen Gesetzen folgt, aber ebenso alle Seiten des Seyns in ihrem vollen Wesen zu umfassen trachtet, geschrieben. Das immer größer und allgemeiner werdende Bedürfniß einer neuen philosophischen Weltanschauung, kann nicht geläugnet werden, es tritt uns, wir mögen es wollen oder nicht, auf allen Gebieten des geistigen Lebens fast bei jedem Schritte entgegen. Wenn nun das Nachfolgende hiezu einige Bausteine und den Versuch eines Grundrisses oder auch nur die Anregung

zu neuer Thätigkeit in diesem wichtigsten Zweige der Wissenschaft geben soll, so mag es zugleich und vornehmlich einen neuen Beweis dafür liefern, wie wenig die Vernunft Grund hat, an sich selbst zu verzweifeln, und wie für die Vernunft das Negiren nie das Ziel, sondern nur das Mittel ist, um das absolut Positive zu gewinnen.

Ulm im November 1845.

Der Verfasser.

I.

Ueber die wesentlichsten Forderungen

an eine

Philosophie der Gegenwart

von den Grundbegriffen des Hegel'schen und Reiff'schen Systems aus.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung unserer Tage, daß der Geist der Zeit über das philosophische System, welches bisher geherrscht hat, hinausgeschritten zu seyn behauptet, ohne daß doch dasselbe von andern Systemen, welche ihm gegenüber aufgestellt worden sind, für wahrhaft bewältigt angesehen werden, und hierauf gestützt eben jenes geschehen seyn könnte. Wenn also nicht sowohl die Philosophie selbst als diejenige Macht erscheint, welche solches vollbracht hat, sondern vielmehr das sich in seiner ganzen Kraft erhebende Leben des Geistes, so ist hiemit nothwendig der Nachtheil verbunden, daß, sofern man sich nicht an eines der andern Systeme anlehnen zu können glaubt, für das Reich des Geistes als organischer Einheit allbefassende, feste Kategorieen und eine sichere Gesammt- und Grundanschauung fehlt. In der That ist es auch in unsern Tagen nicht anders, als ob dem Baue des Geistes, obwohl er sich stets mehr in die Höhe erhebt, das Fundament entzogen wäre, so daß ein Stein nach dem andern seine Lage verliert, und ein allgemeiner Einsturz dessen, was bisher für sicher gegolten hat, hereinzubrechen droht. Daher alle jene Erscheinungen, in welchen solches, was längst als veraltet abgethan zu seyn schien, auf's Neue zu Tage kommt, daher besonders in der Wissenschaft ein Auseinanderfallen und Gegensatz schon der Principien, welcher in die Länge dauernd das Grab

der Wissenschaft werden müßte. Viele umstehen auch bereits, sey es nun freudig, oder traurig bewegt, die Grube, welche sich der denkende Menschengeist selbst gegraben habe, um so tiefer müsse er versinken, je höher er eitler und hochmüthiger Weise sich selbst erhoben habe. Ja seine Macht sey für immer gebrochen, und von dem Falle, den er thue, könne er nicht wieder erstehen. — Wohl ist es wahr, der denkende Geist hat in den letzten Jahren eine Zucht erfahren, wie sie die Geschichte in gleicher Weise nicht kennt, aber halten wir uns daran, daß es der Geist selbst ist, der solche Zucht an sich vollzogen hat, daß er selbst diesen ganzen Kampf sich erweckt hat, so werden wir dieses Alles nur für die Regungen einer neuen Epoche des Geistes halten können.

Was das Charakteristische dieser Regungen gerade in unserer Zeit ausmacht, ist, daß jede Weise des geistigen Lebens sich in der ihr zukommenden Berechtigung voll und ungeschmälert zu behaupten und sich zu dem ihrem Wesen gemäßen Daseyn ohne alle Einschränkung zu setzen strebt. So fällt zunächst Alles auseinander, sucht jedes nur sich, aber — und dieß ist die unzweifelhafte Bürgschaft des nicht rastenden Wirkens des Geistes — jede der Arten des geistigen Seyns, wie sie sich zur vollen Wirklichkeit zu bringen strebt, ist nicht minder darauf aus, für sich eine wahre, nimmer wankende Basis zu gewinnen. Dem Zug nach unendlicher Breite wohnt inne ein Zug nach unendlicher Tiefe, und jener will seine Berechtigung nur durch und in diesem haben; in seiner ganzen concreten Fülle tritt das Leben auf, und ebenso trachtet es darnach, seinen innersten Grund zu ergreifen. Weil aber das Letztere noch nicht erreicht ist, darum ist auch das Erstere noch nicht wahrhaft verwirklicht, und statt der unendlichen Harmonie, welche aus dem Einen Borne des Geistes quellen muß, sehen wir nur Zersplitterung und Streit. Die innere, Allem zu Grunde liegende Einheit ist zu einem frommen Wunsche geworden, der auf der einen

Seite kaum gehört wird im Getöse des Kampfes, auf der andern Seite und noch weit mehr mit der Ermattung des denkenden Geistes in sich selbst zu verstummen scheint.

Der Philosophie gebührt nicht weniger die Schuld an der Zerrissenheit des Reiches des Geistes, als auch das Verdienst, mit eisernem Drucke den Geist genöthigt zu haben, in seiner Tiefe einzukehren, und wie nur aus dieser haben zu wollen, was ihm gelten soll, so auch Alles zur Geltung zu bringen, was er darin findet. Beides hat die Hegel'sche Philosophie vollbracht gemäß der ihr eigenen Grundanschauung, welche sich kurz darin zusammenfassen läßt, daß die allwirkende, allseyende Macht die sich zum absoluten Geiste erhebende Substanz ist. Hierin liegen alle Vorzüge, wie alle Mängel der Hegel'schen Philosophie. Ist es die Substanz, die sich durch die Welt zum absoluten Geiste vermittelt, so ist damit der Geist unwiderstehlich an das Seyn gefesselt, und weil es die Substanz nur als an sich geistige seyn kann, welche sich zum absoluten Geiste erhebt, so weiß der Geist schlechthin alles Seyn als das seinige. Ebendarum ist ihm jene Gebundenheit zunächst kein Joch, sie scheint ihm eben aus seiner vollen Entbundenheit, Befreiung von allem Fremdartigen zu kommen, und diese unmittelbar jene zu seyn. Zur vollen Lust am Seyn, wie zur unendlichen Freudigkeit der That findet der Geist sich so entflammt, und seine wahre Versöhnung und Ruhe, wie den unversiegbaren Quell seines Lebens glaubt er gefunden zu haben. Dieß ist der Grund, warum die Hegel'sche Philosophie mit solcher Allgewalt sich der Geister bemächtigt hat, und der Grund dieser Erscheinung wird auch bleiben müssen für jede Philosophie, welche umfassendere Bedeutung gewinnen will.

Es ist vor Allem von selbst klar, daß, was Princip alles Seyns seyn soll, nichts diesem Fremdes, Heterogenes seyn darf, sondern es ist solches Princip nur dann wahrhaft, wenn das Andere das aus ihm Gesetzte und als solches die Aus-

prägung seines Wesens ist. Außerdem ist jener Grund, aus dem das Seyn entspringen soll, etwas Zufälliges, Willkürliches. Wenn aber das, was die Quelle alles Seyns ist, dieß nicht zufällig oder willkürlich seyn darf, so muß es auch mit dem Wesen des dem Seyn zu Grunde Liegenden gesetzt seyn, eben diese Quelle zu seyn, es muß hierin seine Lebendigkeit erweisen und zwar als der Urgrund und Ursprung alles Seyns so, daß es sich als organisches Princip eines eben daher organischen Ganzen erweist. Das Ganze ist solches organisches nur in der Kraft seines lebendigen Grundes, jenes ist nur dieser als der sein Wesen auseinanderlegende. Dieses Außereinander wäre als bloßes solches, abgesehen von dem in ihm sich ausprägenden Grunde, gar nicht, es ist nur als die Ausprägung des Grundes, welcher ebendamit der allsetzende und allumfassende ist. Diese Momente machen das Wesentliche des Substantialitätsverhältnisses aus, und der Begriff der Substanz wird daher ein für allemal erhalten werden müssen in der Philosophie. Jener Begriff ist nur der unmittelbare Ausdruck dafür, daß das gegebene Seyn Ein Ganzes ist als Ausprägung Eines allem Seyn zu Grunde Liegenden, und alles Seyn, weil dieses nur ist als solche Ausprägung, Umfassenden.

Alles in Einem zu schauen und Eines in Allem, dieß ist die unmittelbare Darstellung jenes Verhältnisses, wie wir es bei S p i n o z a finden. Aber Spinoza kommt über dieses Verhältniß als unmittelbares nicht hinaus: das Eine ist ihm schlechthin das Alles und das Alles schlechthin das Eine; es geht insofern letztlich ebensowenig etwas in die Substanz zurück, als aus ihr heraus. Ueber das Wesen der Substanz ist in Wahrheit nichts Weiteres zu sagen, weil, um jene Anschauung zu gewinnen und festzuhalten, alle Bestimmtheit für eine Negation erklärt werden mußte. Die Substanz ist eben die Substanz, und alles Andere, was über das im Begriffe der Substanz unmittelbar Enthaltene hinaus auch gesagt werden mag, sinkt

unmittelbar wieder zu der Alles gleich machenden Einheit derselben zusammen und gehört als unterschieden blos der Betrachtungsweise des Subjects an. Ebendaher ist aber auch die Substanz in ihrer Nothwendigkeit hier nicht nachgewiesen, sie ist als solche nur behauptet.

Es hat sich oben ergeben, daß die Substanz vollkommen gedacht wesentlich organisirend ist, und gerade hierin ruht auch die nothwendige Forderung der Substanz, nehmlich als des Einen organischen Princips des organischen Ganzen. Dieß nun hat Schelling geltend gemacht, ebendaher einen bestimmteren Begriff der Substanz selbst gewonnen. Diese ist nach Schelling die absolute organisirende Einheit, näher, da der Organismus des Seyenden sich darstellt als der Oganismus der Objectivität und der der Subjectivität, eine Einheit beider auch von ihnen selbst aus schlechthinige Forderung ist, so ist die Substanz die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, zugleich als die diese Reiche organisirende Macht. Es ergibt sich aber auf diese Weise nur eine parallele, oder vielmehr nach zwei Polen auslaufende Organisirung des Daseyenden und für die Substanz selbst ein in sich nicht vollkommen bestimmtes, durchgebildetes, einheitliches Wesen. Beides hängt mit einander zusammen: der Organismus des Seyns ist ein in sich nicht vollkommen einheitlicher, sondern nur die Einheit zweier Reihen, weil die Substanz in ihrem einheitlichen Charakter mit sich nicht vollständig gedacht ist, und umgekehrt. Die wirkliche, volle Einheit des Organismus, wie die der Substanz strebte Schelling in den späteren Phasen seiner Philosophie selbst noch an, aber er hatte dabei von jener ersten Grundanschauung aus stets einen unbewältigten Rest, nehmlich die immer nicht ganz in den Einen Organismus verflochtene Natur.

Zu was Schelling sich so selbst noch fortgetrieben fand, eben jene Einheit des Organismus, wie der Substanz als wirkliche, vollkommene zu haben, ist das Grundbestreben der Hegel'schen

Philosophie. Das Organisirende ist die Substanz, und der ganze Organismus des Seyenden ist nur die erscheinende organisirende Substanz. Wie aber Schelling schon die Substanz wesentlich als Geist bestimmen mußte, so mußte noch mehr Hegel die Substanz vergeistigen, und wir erhalten daher aus diesem und jenem Momente zusammen den Grundgedanken Hegel's, nehmlich die sich zum wirklichen absoluten Geiste organisirende oder die sich im Organismus des Seyenden zum absoluten Geiste erhebende Substanz. Ebendaher tritt die Hegel'sche Philosophie mit der Forderung auf, daß die Substanz zum Geiste, zum Subjecte zu erheben sey, und in dem Processe, der sich mit dieser Erhebung ergibt, ergibt sich nach Hegel die ganze Folge des Seyenden. Andererseits folgt aus jenem das für die Hegel'sche Philosophie so Bezeichnende, daß das Absolute absoluter Geist erst ist als Resultat; am Anfange ist es der absolute Geist nur an sich. Weil aber die Substanz sich aus sich zum absoluten Geiste entwickeln muß, so muß sie überhaupt durch und durch geistig seyn und ist daher auch im Allgemeinen nicht mehr bloße Substanz, sondern bestimmter die absolute Idee, und diese das stete Prius. Vollständig und ganz genau drückt sich die Hegel'sche Grundanschauung deßhalb darin aus, daß sie die sich selbst zum absoluten Geiste erhebende absolute Idee ist; in dieser ihrer Erhebung, Selbstentwicklung ist die absolute Idee zuerst als reine Substanz.

Daß dieß wirklich die Momente der Hegel'schen Grundanschauung sind, dafür seyen nur folgende Sätze Hegel's angeführt, obwohl sein ganzes System der letzte Beweis hiefür ist. In der Logik, Ausg. der Encykl., S. 385. f. sagt Hegel: „das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dieß sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urtheil ist es, daß die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte

wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subjekt und so als Geist ist;" ferner ebendas. S. 390: „die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt." Endlich Vorrede zur Phänomenologie S. 14. f. „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken" . . . „Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist".... „Das Wahre ist das Ganze, das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist, und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject oder Sichselbstwerden zu seyn."

Während also bei Schelling die Substanz schon näher bestimmt ist als die absolute organisirende Einheit des Subjects und Objects, und sich ihm selbst immer mehr die Nothwendigkeit aufdrängte, die so bestimmte Substanz wirklich als Geist, als Subject zu fassen, so finden wir dieses Bestreben bei Hegel in consequenter Weise sich vollziehend. An die Stelle des Organischen, welches den Hauptbegriff bei Schelling bildet, tritt daher bei Hegel in seiner ganzen Bestimmtheit der Begriff der Entwicklung als der Selbstverwirklichung des Absoluten, des Processes als des Processes des Absoluten. Wir legen nun in

Beziehung auf diesen Begriff das meiste Gewicht zunächst nicht darauf, daß dem Absoluten, wenn es als werdend, sich entwickelnd gedacht wird, in seiner Absolutheit Eintrag geschieht; obwohl die Meinung, daß das Absolute in sich fertig sey und nur seine Verwirklichung unter den Begriff des Processes falle, nichtig ist, weil bei Hegel das Absolute vorherrschend ist als dieser Proceß, in ihm beinahe aufgeht. Das Insich des Hegel'schen Absoluten strebt wesentlich darum über sich hinaus, weil es sich selbst vollenden, seine eigene Vollendung erst erreichen will, nicht blos, weil es sein Wesen überhaupt äußerlich darzustellen sucht. Vielmehr aber scheint bei jener Anschauung das der hauptsächlichste Anstoß zu seyn, daß, wie bei Spinoza Alles in der Substanz verschwindet, so hier Alles erdrückt wird von der absoluten Idee, zum passiven Träger derselben herabsinkt. Alles Seyende wird zwar durch den Proceß der absoluten Idee zum Daseyn gerufen, ist aber bloßes Moment dieses Processes. Jener Mangel ist schon innerhalb der Hegel'schen Schule selbst eingesehen worden; so fragt Zeller, theolog. Jahrbb. 1843. S. 131: „Wo bliebe das Andere, in dem sich die absolute Idee verwirklicht, wenn es doch nie zum wirklichen Andersseyn, zu einer von der Nothwendigkeit des allgemeinen Geschehens unabhängigen Selbstbestimmung käme?" Ist aber, muß man weiter fragen, eine Befreiung von dieser Nothwendigkeit da möglich, wo eben dieses allgemeine Geschehen in seiner ihm von innen kommenden Nothwendigkeit das durchaus Herrschende und Bewegende ist? Alles Endliche ist ja nur der Leib, dessen Seele die Idee ist, obwohl die in verschiedener Weise sich selbst darstellende Idee. Es muß also — ein Drittes gibt es nicht — auf jene Selbstständigkeit, auf die Befreiung von der allgemeinen Nothwendigkeit des Geschehens oder auf jene Grundanschauung der sich selbst zum absoluten Geiste verwirklichenden Substanz verzichtet werden.

Dieses absolute Medium, welches das Subject in seiner

Selbstthätigkeit erdrückt, in dieses selbst hereinzunehmen, es als dessen eigenstes Wesen zu haben, ist das Eigenthümliche der Reiff'schen Philosophie. Jene innerhalb der Hegel'schen Schule selbst ausgesprochene Forderung zu erfüllen unternehmend, ist sie wie das Walten titanischer Kräfte aufgetreten und hat den Morgen einer neuen Epoche des geistigen Lebens verkündet. An die Stelle des Seyns die That zu setzen, ist die ausgesprochene Tendenz Reiff's. Halten wir fest, daß jenes absolute Medium, d. h. die in der Setzung des Objects und Subjects thätige absolute Idee, in das Subject hereingenommen wird, so haben wir sogleich den Grundbegriff der Reiff'schen Philosophie, nehmlich das Ich als die thätige absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, oder, anders ausgedrückt, das Ich als das in der Unterscheidung, Setzung des Andern und dessen Aufhebung fluctuirende. Reiff nimmt hiezu in seiner ersten Schrift (der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Encykl. der philos. Wissenschaften, Stuttgart 1840) den Ausgang von dem Prädicate der Voraussetzungslosigkeit, welches der Philosophie zukommt. Die Voraussetzungslosigkeit ist aber bei Reiff das negative Moment des positiven der absoluten Setzung. Den bestimmten Inhalt dieses letzteren Momentes bekommt man daher ebenso erst durch den des ersteren und den Inhalt dieses vom Begriffe des Voraussetzens aus. Die Voraussetzung enthält — dieß ist der weitere Gedankengang Reiff's — zwei Elemente, das Ich und das Gegebene, das Gegebene ist an sich schon ein Anderes als Ich, aber es ist von diesem noch nicht gesetzt als Anderes, es ist noch nicht Anderes für das Ich. Dieses geschieht erst im unterscheidenden Acte des Ich; durch diesen ist das Gegebene wirklich das Andere, es ist gar nicht mehr das Gegebene, sondern das Andere. Als Gegebenes ist es eine Macht für das Ich, ihm gegenüberstehend, als Anderes ist es zum selbstlosen unter das Ich herabgesetzt. Das Andere ist somit als solches nur im unter-

scheidenden Acte des Ich, es muß daher, damit das Andere als solches bleibe, auch der unterscheidende Act des Ich erhalten bleiben, er darf nicht erlöschen, der Unterschied darf nicht ein fester, wirklicher werden, d. h. er muß ins Unendliche aufgehoben werden. Ebensowenig darf dagegen die Aufhebung des Unterschieds eine feste werden, da das Ich sein ursprünglichstes Wesen gerade äußert in jenem unterscheidenden Acte.

Gehen wir auf diesen Anfang näher ein, so springt sogleich in die Augen, daß die absolute Voraussetzungslosigkeit hier ursprünglich nur genommen ist als Aufhebung der Voraussetzung, ebendaher dieselbe und so auch die absolute Setzung nur mit und gegenüber von ihrem Gegentheile sich vollzieht. Das Ich als das den Unterschied setzende und ihn immer wieder aufhebende u. s. f. ins Unendliche ist nur die concrete Darstellung von jenem. Daß aber hiemit der Begriff der absoluten Setzung nicht wahrhaft vollzogen, und das Ich nicht die volle, absolute, Alles aus sich setzende Macht ist, leuchtet ein; das Ich setzt vielmehr nur sich als solche Macht, in die Mitte alles Andern hineingestellt, diesem gegenüber, um es auf's Neue von sich aus zu setzen. Ebendieß, was sich so in der Thätigkeit des Ich erweist, muß sich nothwendig auch in dem durch die Thätigkeit zu Setzenden zeigen; es zeigt sich darin, daß das Gegebene durch den Act der Unterscheidung des Ich zum Andern wird. Das Andere ist als das Gegebene primitiv ohne die setzende Thätigkeit des Ich da, und wenn nun auch das Gegebene ganz darin aufgeht, das Andere des Ich durch dessen That zu seyn, so ist es doch erst dazu geworden, nicht vollkommen und schlechthin durch die That des Ich gesetzt. Das Andere ist somit nicht vollständiges Product des Ich, sondern ist im Ich als ein von ihm nicht ganz Bewältigtes. Das Gegebene, neben dem Ich vorgefunden, ist als Anderes geradezu als Element in das Ich hereinversetzt. Damit ist aber auch das Ich nicht wahrhaft vom Processe als

einer es hemmenden Macht befreit, sondern derselbe ist nur in das Thun des Ich verwandelt, dieses ist ebendaher ein in sich durch eine fremde Gewalt halb gebundenes, von Anfang an in sich in die Dualität seiner selbst und des Andern gebrochenes. Und wenn nun, weil das Ich als thätiges, setzendes das absolut Dominirende seyn soll, die Grundwissenschaft der Philosophie von dem Systeme der Willensbestimmungen gebildet wird, so ist dieß gemäß der Grundanschauung Reiff's, wie sie sich in Wahrheit darstellt, nur der Entwicklungsgang des sich als absolut thätigen zum Andern und darin wieder zu sich verhaltenden Ich. Das Ich ist als das absolut setzende das Ganze, indem es aber als dieses sich unmittelbar zum Andern verhält, ist es zugleich Element.

Dieser Doppelcharakter des Ich, welcher, begründet in der angegebenen Stellung des Gegebenen, in seinen Folgen sich unten bei dem Reiff'schen Begriffe Gottes weiter zeigen wird, tritt noch viel deutlicher hervor in Reiff's zweiter Schrift (das System der Willensbestimmungen, Tübingen 1842). Es kommt hier hauptsächlich wieder auf den Anfang an, welchen Reiff aufstellt. Das Ich, als in jener Fluctuation absolut thätig, ist nunmehr schlechthin zum Ersten gemacht. Gerade aber, weil nun bestimmter mit dem Ich angefangen wird, tritt auch das Andere bestimmter als Element auf, und beide einander bestimmter gegenüber. Vor Allem kommt daher aus jenem Grunde an die Stelle des Wechsels des Setzens des Unterschieds und seines Aufhebens der Wechsel der reinen Thätigkeit und des reinen Leidens, und die Eine Thätigkeit des Ich legt sich auseinander in der Thesis, Antithesis und Synthesis. Indem nehmlich die reine Thesis der reine Wechsel ist, dieser Wechsel aber das reine Wesen des Ich, so erhebt sich nun auch das Ich als das absolut thätige, als das die thätige absolute Identität des Subjectiven und Objectiven seyende, um nicht mehr blos Element zu seyn und als Ganzes zu ver-

schwinden, sondern das Ganze, und damit das schlechthin Dominirende zu seyn. Ebendamit tritt aber, weil das Ich das Andere als Element neben sich hat, dieses der absoluten Thätigkeit, als welche Ich sich erhebt, unmittelbar und unwillkürlich wie eine fremde Macht entgegen. Unmittelbar und unwillkürlich: weil das Andere selbst nur ist durch die Thätigkeit des Ich, unmittelbar in und mit dieser ist; wie eine fremde Macht tritt es ihr entgegen, weil das Andere die aufgehobene Setzung ist, und das Ich sich als die absolute Thätigkeit zu setzen sucht. Sobald daher die absolute Thätigkeit sich daran macht, sich wirklich als solche zu setzen, so bewirkt sie gemäß dem Obigen unmittelbar, daß das Andere zu gleicher Wirklichkeit sich erhebt, ebendaher der sich setzenden absoluten Thätigkeit als Schranke gegenübertritt und jene zurückwirft. Der Charakter der Antithesis ist demnach das stete Hinausstreben und das stete Zurückgeworfenseyn als Eines. Weil aber die Schranke nur ist durch die Causalität des Ich, so äußert sich dieses nicht blos darin, daß die Schranke zu keiner wirklichen Existenz kommt, vielmehr ebensosehr aufgehoben ist, als sie gesetzt ist, sondern das Ich zeigt sich als die absolute Macht auch darin, daß sie aus der Antithesis die Synthesis bewirkt. Das Wesen dieser bei Reiff ist folgendes. Das Ich erhält sich als absolute Thätigkeit, indem es vom Andern, das sich ihm gegenüber erhebt, in sich zurückgeht, das Ich erhält sich als absolute Thätigkeit, indem es stets das Andere setzt. Beides ist unmittelbar eins: in sich zurückgehend setzt das Ich das Andere, und das Andere setzend geht das Ich in sich zurück, ganz gemäß dem, daß das Ich sich als die absolute Thätigkeit erhebt. Sonach ist Ich als die in sich zurückgehende absolute Thätigkeit die Einheit des Wechsels, aber weil es selbst das den Wechsel Bewegende, und dieser immer nur der Wechsel der entgegengesetzten Elemente ist, so ist das Ich nur die Einheit der Entgegengesetzten, die Einheit selbst also nur als Streben, aber ein

Streben, in welchem sich die absolute Thätigkeit als das absolut Bewegende, somit als Einheit des Wechsels erreicht hat, das Ich somit zur Wirklichkeit gekommeu ist. Damit ist aber auch nothwendig das andere Element, das Object, erreicht. Da sich jedoch das Ich erreicht hat als Einheit des Wechsels im Wechsel, so geht es unmittelbar zur Ruhe mit dem andern Elemente zusammen, und es entsteht so das Eine. Was sich unmittelbar als der reine Wechsel der reinen Thätigkeit und des reinen Leidens in der Thesis dargestellt hat, das ist in der Synthesis als der in der absoluten Thätigkeit begründete Wechsel erfaßt; ebendaher hat dieser als bloßer Wechsel aufgehört und ist die Ruhe der wechselnden Elemente, oder diese als zunächst in sich ruhende geworden.

In diesem Anfange der Philosophie sehen wir das Bestreben Reiff's, das Ich zum Ein und Alles der Philosophie zu machen, noch deutlicher als in dem Anfange, welchen er in seiner ersten Schrift aufstellte. Aber es tritt nun auch gerade hier um so stärker die Frage auf: wie kommt Ich als das absolut thätige dazu, unmittebar und ursprünglich der reine Wechsel der Thätigkeit und des Leidens zu seyn? Das zwar würde keiner Schwierigkeit unterliegen, daß die Thätigkeit des Ich auf einem gewissen Punkte dazu kommt, aufgehoben oder Leiden zu seyn; es wäre dieß derjenige Punkt, wo das absolut thätige Ich das Object setzt. Aber daß die Thätigkeit des Ich als Setzen unmittelbar Aufheben des Setzens ist, dieß ist nur dadurch möglich, daß das objective Element schlechthin neben das subjective in das Ich aufgenommen ist. Aus diesem Grunde erhebt sich auch das Andere nothwendig mit der sich in ihrer Absolutheit setzen wollenden Thätigkeit. Ebendaher hat ferner die absolute Thätigkeit nicht das Streben, durch unendliches Hinausrücken der Schranke ihr Gebiet zu erweitern, sondern, das Andere in sich absorbirend, setzt das Ich dieses um so mehr, je mehr es dasselbe aufhebt, d. h. sich

setzt. Diesem zufolge ist Reiff im Rechte, wenn er wesentlich über Fichte d. ä. hinauszuseyn behauptet; ebenso ist aber die Verwandtschaft beider deutlich. Dem subjectiven Idealismus Fichte's ist sein einseitiger Charakter hier genommen, insofern das objective Element geradezu mit jenem in Einheit zusammenbefaßt ist. Letzlich ergibt sich aber aus Obigem, daß die Einheit der Elemente bei Reiff keine wahre, vollkommene, rein vom Ich aus gesetzte ist.

Es schien nöthig, auf den Anfang der Philosophie, welchen Reiff aufstellt, näher einzugehen, weil auf der einen Seite das Reiff'sche System die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf sich zieht und genauere Verständigung über dasselbe immer nothwendiger wird, auf der andern Seite aber ganz besonders bei Reiff der Anfang den Schlüssel des Ganzen bildet. Die Forderung nun, welche Hegel macht, das Absolute als Subject zu fassen, sehen wir nach allem Bisherigen von Reiff so vollzogen, daß er das Absolute als das immanente Wesen des Subjects, und zwar nicht eines jenseitigen Subjects, hat. Hiemit ist zweierlei gegeben: erstens, das Absolute ist nicht für sich, es ist nur als jene Bewegung, jene Thätigkeit des Ich, und zweitens, das Absolute ist zugleich Ganzes und Element. Das Element ist zugleich in sich das Ganze und das Ganze in sich zugleich das Element. Es ist dieß nach Reiff's Ansicht selbst nur das Ich, und die Hauptfrage, die sich nun ergibt, ist die, ob es nach Reiff's System selbst in Wahrheit nothwendig ist, ein über dem Ich, über der Dualität stehendes, überhaupt ein irgend wie für sich seyendes Absolutes anzunehmen.

Gott ist, wenn wir Reiff's Bestimmungen darüber kurz zusammenfassen, die ruhige Einheit der Elemente, die unveränderliche absolute Indifferenz, die absolute bewegungslose Identität von That und Seyn, das von allen Dingen, sowie vom Menschen schlechthin unergriffene, verborgene Wesen. Aus

diesem Gott, als seiner absoluten Voraussetzung, schafft sich der Mensch nach Reiff; das Ich setzt sich selbst, wird nicht geschaffen und ist ein von Gott verschiedenes, selbstständiges Wesen; ohne daß es selbst Gott je zu ergreifen vermöchte, wohnt ihm die Kraft dieses inne. Um nun die Nothwendigkeit Gottes auf diesem Standpunkte einzusehen, müßte gezeigt werden, wie die thätige absolute Indifferenz, welche das Ich ist, eine absolut ruhige Indifferenz zur nothwendigen Voraussetzung hat. Es würde dieß dann der Fall seyn, wenn die thätige Indifferenz nur durch die absolut ruhige wäre, ebendaher von dieser gesetzt und nur von ihr aus Kraft und Leben habend. Hat aber nach Reiff „der Mensch seinen Gott in der Kraft seiner Freiheit" (Syst. der Willensbest. S. 126), ist das Sollen selbst es, welches die Einheit des Willens und der Objectivität hervorbringt (ebendas. S. 129.), und ist dieses absolute Sollen der absolute Willensact, welcher das Sichselbstschaffen des menschlichen Ich aus Gott und der Ursprung aller Dinge ist (S. 123), so hat das Ich in sich selbst das, was die Voraussetzung leisten soll. Der absolute Willensact, wie das absolute Sollen, erfüllt sich selbst, und über ihn noch weiter zurückzugehen, wäre nur dann nothwendig, wenn der absolute Willensact selbst seine absolute Voraussetzung, Gott, ergreifen müßte, und nur diesen ergreifend die Einheit des Willens und der Objectivität hervorbringen würde. Schafft aber der Mensch sich selbst aus Gott, so muß, wenn anders Gott eine Bedeutung haben soll, und er die absolute Indifferenz ist, das Ich aber die absolute Einheit in der Dualität und als diese sich aus jener erhebt, nicht jene diese aus sich hervorgehen läßt, es muß dann die Einheit in der Dualität Element der absoluten Indifferenz selbst, diese in sich jene seyn. Ist Gott der unendlich über das Endliche erhabene, für das Ich unergreifbare, und ruht dieses dennoch in Gott als seiner absoluten Voraussetzung, so kann beides nur seyn, wenn das Ich das Wesen

der absoluten Voraussetzung als sein eigenes hat. Es hat dieses nach der Reiff'schen Grundanschauung, indem es sich als Element mit dem andern Elemente in sich als Ganzes versenkt und dieses Ganze als absolute, der Dualität der Elemente selbst zu Grunde liegende Einheit hat. In seiner absoluten Voraussetzung erfaßt sich das Ich sonach, indem es sein eigenes absolutes Wesen als die Voraussetzung seiner als in der Dualität absolut thätigen erfaßt. Es ist hier nur sein eigenes vollkommenes Wesen, welches sich das Ich im Begriffe Gottes gegenüber hält. Daher tritt nun zwischen dem Ich und dem über dem Wesen des Ich absolut stehenden Gott keine wesentliche, innere Beziehung ein, daher tritt — und dieß ist der deutlichste Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Auffassung — der Begriff Gottes auch erst dann ganz vollendet hervor, wenn das Ich selbst sein eigenes Wesen ganz verwirklicht hat, wenn das Ich von dem in der Dualität absolut thätigen zu dem in der absoluten Thätigkeit absolut ruhenden geworden ist, oder am Ende der Willensbestimmungen. Reiff spricht dieß selbst ganz deutlich aus, wenn er (Syst. der Willensbest. S. 120. f.) sagt: „vermöge jener Entzweiung, in welcher der Wille immer zugleich absolut aufgehoben ist," ist der Wille „als die absolute Kraft, die er ist, aufgehoben zum absoluten Object; er geht mit diesem zur absoluten Indifferenz zusammen. In dieser ist alle Dualität gänzlich verschwunden, und Gott, das Ganze, ist nicht mehr nur innerhalb der Dualität, sondern er ist als das Ganze der **wahrhaftige, unendliche Gott.**" Hiemit ist das, was sich oben vom Ich aus ergeben hat, und was wir durch den Verlauf des Systems der Willensbestimmungen bestätigt sehen, daß nehmlich Gott bei Reiff in Wahrheit das Ich ist, welches sein eigenes Wesen erreicht hat und sich sein eigenes Wesen als vollendetes gegenüber hält, eben dieses ist in der angeführten

Stelle von Reiff selbst auf den Begriff Gottes in Anwendung gebracht.

Fragen wir daher letztlich, wie Reiff dazu kommt, dem Ich als absolut thätiger, sich aus sich selbst vollendender Indifferenz eine absolut ruhige, schlechthin vollendete als seine absolute Voraussetzung zur Seite zu stellen. Daß dieß ohne Grund geschehe, ist schon an sich, zumal bei der Reiff eigenthümlichen Schärfe des Denkens, unwahrscheinlich, und wird es noch mehr durch die Bestimmtheit, mit welcher Reiff den Begriff der absoluten Voraussetzung hervorhebt. Je weniger aber die wirkliche Berechtigung dieses Begriff's im Reiff'schen Systeme sich erkennen läßt, um so schwieriger scheint jenes starke Hervorheben eben dieses Begriffs zu erklären zu seyn. Ganz natürlich gibt sich dieß jedoch dann, wenn wir uns erinnern, daß das Andere, das Object, bei Reiff nicht wahrhaft Product des Ich ist, ebendaher auch vom Ich aus für es selbst keine vollkommene, in der absoluten Setzung selbst begründete Einheit der Elemente sich ergeben kann. Die wahre, vollkommene Einheit tritt daher über das Ich und das von ihm gesetzte Object hinaus, und das Ich, da es factisch die vollkommene Einheit der Dualität von sich aus nicht ist, kann diese nur seyn in Kraft eines wirklich und vollkommen die Einheit Bildenden. Da aber das Ich dennoch wieder die vollkommene Einheit und zwar durch sich selbst seyn soll, so kommt nun über dem Wechsel des Ich, die vollkommene Einheit zu seyn und wieder nicht zu seyn, die vollendete, dem Ich jenseitige Einheit nicht zu wahrer Berechtigung und Wirklichkeit. Dieß tritt noch klarer hervor in Reiff's Dissertation (über einige wichtige Punkte in der Philosophie, Tübingen 1843). Das Bewußtseyn ist nach der hier gegebenen Darstellung Reiff's nur das Streben, Einheit des Subjectiven und Objectiven zu seyn. Als solches bloßes Streben bedarf das Bewußtseyn aber eines Grundes, durch den es wirklich wird. Oder: obgleich das Ich selbst es

ist, das sich als aufgehobenes setzt, aber gerade dieß sein eigenthümliches Wesen ist, sich zur nothwendigen Einheit der Elemente, zum Objecte, aufzuheben, so ist die durch das Ich vollzogene Einheit keine rein durch das Ich producirte und als bloße solche in sich vollkommene. Indem das Ich vielmehr sich setzt als aufgehoben zum nothwendigen Acte, ist der Act der Reflexion in sich als Act des Ich nicht rein frei, sondern blos frei. Soll daher das Ich als zugleich zur Nothwendigkeit sich aufhebend doch in sich und aus sich die volle, freie Einheit mit dieser seyn, so muß es selbst ruhen auf einer Einheit, in welcher das Moment der Aufhebung zur Nothwendigkeit schlechthin von der Freiheit verschlungen, diese rein als solche das schlechthinige Ganze ist. Es tritt somit nunmehr das Ich als aus und in sich die volle Einheit in der Dualität mehr zurück, und Gott nicht blos als diese vollkommene Einheit, sondern zugleich auch als der Urgrund und Ursprung des Ich bestimmter hervor.

In dieser Darlegung, wie sie Reiff in jener, seiner neuesten Schrift gibt, liegt ein unverkennbarer Fortschritt, aber dieser selbst ist in sich gehemmt und kann zu keinem ganz befriedigenden Resultate kommen, weil hier doch im Wesentlichen noch dieselbe Grundanschauung ist, wie früher. Der Fortschritt der neuen Darlegung der Sache ruht darauf, daß der Act des Ich, der freien Reflexion in sich, bestimmt gedacht und festgehalten ist als derjenige, welcher sich zum nothwendigen Acte aufhebt. Aber gerade dieß ist auch hier bloße vorgefundene Thatsache, welche zwar analysirt, aber nicht deducirt ist. Und so wenig wirklich nachgewiesen ist, daß es das Wesen der freien Reflexion in sich ist, sich zur nothwendigen Einheit der Elemente aufzuheben, ebensowenig ist nachgewiesen, wie aus dem rein freien Acte der Reflexion in sich als aufgehobenem ein zweites Sichsetzendes, und zwar als ein zugleich zur Nothwendigkeit aufgehobenes, entstehen muß. Die freie Reflexion in sich soll auch

hier noch schlechthin das Ganze seyn (über ein. wicht. Pkte. in der Philos. S. 10.), wie bedarf es dann eines andern schlechthinigen Ganzen zu seiner Voraussetzung? Das Ich ist ja eben darum nicht primärer, sondern secundärer Weise das Ganze, weil es selbst das Ganze nicht schlechthin, nicht vollkommen ist. Das Ich ist auch hier bei Reiff noch das Prius des Objects, — wie kann es dieß wahrhaft seyn, und dabei doch blos auf nothwendige Weise, nicht für sich als es selbst eins seyn mit dem Objecte? Diese nothwendige Weise ist nichts anderes als die Folge des dem Ich nicht wahrhaft angehörigen, aus ihm nicht wirklich producirten, in es nur hereingenommenen Andern. Als jenes Prius soll das Ich aus sich selbst die vollkommene Einheit der Elemente seyn, es ist diese aber, als auf nothwendige Weise mit dem Objecte eins, factisch nicht. Hieraus ergaben sich auch bei der neuen Darstellung, welcher Reiff jene Begriffe unterzog, im Wesentlichen wieder dieselben Mängel, wie früher.

Reiff hat das ebenso bewußte, als energische Streben, das Ich zur Selbstständigkeit zu erheben, indem er es von dem Drucke des absoluten Mediums befreien will; aber dieses auf die dargelegte Weise vollziehend kommt weder das Ich, noch das Absolute zu seinem Rechte. Und ist es eine von der Hegel'schen Philosophie selbst aufgestellte Forderung, die Substanz als Geist, als Subject zu fassen, so finden wir von Reiff weiter nachgewiesen, daß solcher substantieller Charakter einem Ich zukommen muß, also jener Geist wirklich Ich zu seyn hat. Aber weil nun bei Reiff jenes Ich das Ganze und Element zugleich ist, so geht ihm der volle Begriff der Substanz in Wahrheit verloren. Ist auch Reiff selbst wieder genöthigt, für die Dualität und ihre Einheit eine tiefere Einheit anzunehmen, so kann diese ebenfalls keine wahrhafte Substanz abgeben, da sie erstens in sich absolut ruhend ist, und darum eine Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten letzlich ver-

worfen werden muß, sodann weil hier die absolute Voraussetzung, Gott, gemäß dem oben Nachgewiesenen, selbst noch einen schwankenden Charakter hat und bald mehr, bald weniger selbst in die Dualität hereinzufallen droht. Und wenn Reiff auch hiemit den deutlichsten Beweis dafür liefert, daß nur ein absolutes Subject als absolutes Ich oder als wirklicher absoluter Geist auch wirklich die Substanz seyn kann, so ergibt sich für diesen, den ersten Punkt der Philosophie, als noch zu erfüllende Aufgabe, daß die Substanz wirklich als Subject gefaßt, daß hiemit Ernst gemacht werde, — dieß von der Hegel'schen Seite aus, und daß das Subject wirklich Substanz sey, — dieß von Reiff aus. Die Substanz muß Subject und das Subject Substanz seyn. Es soll hier nicht erörtert werden, wie dieß zu vollführen sey, nur das sey bemerkt, daß, wenn vom Begriff der Substanz ausgegangen und erst hintennach zu dem des Subjects (des absoluten Geistes) gelangt wird, der letztere Begriff als eine Beschränkung des ersteren erscheinen muß, nicht umgekehrt, wenn das Subject (als absolutes) zu Grunde gelegt und als Substanz betrachtet und durchgeführt wird. Wäre dieß geleistet, so wäre der absolute Geist als solcher in Wahrheit an die Spitze des Seyns gestellt, er wäre das absolute Prius, das alles Andere als die Ausprägung seines Wesens gesetzt hätte. Damit wäre zugleich der objective Anfang, der eigentliche Anfang des Systems der Philosophie in seiner vollen Geltung als absoluter Ausgangspunkt des Seyns gewonnen. Da aber jener Begriff, der des absoluten Geistes, nicht unmittelbar vorliegt, sondern als die absolute Voraussetzung erst erfaßt wird vom Bewußtseyn aus durch dieses, so ist für jenen absoluten Anfang selbst ein relativer Ausgangspunkt des Bewußtseyns, des empirischen Ich nöthig. Dieser relative, oder, wenn man so will, subjective Anfang kann aber nicht das Bewußtseyn überhaupt seyn, sondern, wie Reiff richtig erkannt hat, das Bewußtseyn in dem Punkte,

wo es sich als absolute Macht erfaßt, wo das Ich als Element sich zugleich als die Kraft des absoluten Ganzen in sich tragend behauptet. Hier stellt sich das Ich rein auf sich, alles Andere von sich stoßend, um es nur von sich aus zu haben. Darum ist aber das Ich noch nicht das Ganze selbst ursprünglich und rein durch sich, es hat nur die Kraft desselben, als eine ihm geliehene, vom absoluten Geiste in es gesetzte. Das Wesen des Ich besteht darin, als jene Macht vom absoluten Geiste gesetzt zu seyn. So hat der empirische Geist den absoluten zu seiner nothwendigen Voraussetzung; mit der Gesammtheit des Endlichen ist als dessen Vollendung der empirische Geist aus dem absoluten Geiste von diesem gesetzt. Das Endliche darf sich daher auch nicht schlechthin negiren, um das Unendliche zu erreichen; geschieht solche Erhebung nur auf dem Wege der Negation, so kann für das Absolute selbst kein höherer Begriff gewonnen werden, als der des allgemeinen Seyns. Das Endliche ist in diesem Falle bloßer Schein neben dem Absoluten, und das Absolute nur das Wirkliche dieses Scheinenden. Ist dagegen der menschliche Geist die vollendete Ausprägung des absoluten Geistes in dessen Wesensäußerung in der Welt, so muß jener sich auch am Bestimmtesten auf diesen beziehen, und wenn er auch bloßes Moment in dem absoluten Geiste, als von diesem gesetzt, ist, so ist er eben das Moment, welches die bestimmteste Hinweisung auf den absoluten Geist enthält, und daher, um zu diesem zu gelangen, in seinem reinen Wesen zu fixiren ist. Das Ich ist selbstständiges Wesen in Gott, dieß hat Reiff richtig erkannt, daß es solches nur ist v o n Gott aus, als von diesem gesetzt, hat er verkannt. Findet das letztere Moment neben dem ersteren nicht statt, so müssen Ich und Gott auf der einen Seite ebenso schlechthin zusammenfallen, als sie auf der andern schlechthin auseinanderfallen.

Muß die Welt aus Gott abgeleitet werden, als von ihm gesetzt und getragen, so darf die Setzung der Welt von und

aus dem absoluten Geiste eben so wenig eine zufällige seyn, als diese Setzung blos als nothwendig behauptet werden darf, es muß dieß aus dem Wesen des absoluten Geistes selbst nachgewiesen werden, so wie überhaupt das ganze System des Seyenden als seinem bestimmten Wesen nach aus dem absoluten Geiste wirklich gesetzt aufgezeigt werden muß. Die Welt erscheint so als relatives Ganzes, gesetzt und getragen vom absoluten Geiste als absolutem Ganzem, jene hat eine relative Selbstständigkeit in Gott durch Gott, so daß die Welt weder blos verschwindendes, noch schlechthin selbstständiges Moment im absoluten Geiste ist. Das Erstere ist dann nothwendig gegeben, wenn Gott sein Daseyn nur hat in der Welt, das Letztere, wenn Gott über die Welt unendlich erhaben ist, jenes bei Hegel, dieses bei Reiff. Das Eine, wie das Andere, schlechthin abhängig, wie schlechthin selbstständig zu seyn, widerspricht dem Wesen der Welt, auch wie dieses sich rein für sich gibt, gleich sehr.

Die Natur nimmt die unterste Stufe des Weltsystems ein; sie ist die Basis und Vorbereitung für den Geist, d. h. für den menschlichen Geist. Nur dieser hat die Natur zu seiner Basis, der absolute Geist ist als absolut naturans über jene Dualität des Seyns vollkommen erhaben. Hätte aber nicht auch die Natur wirklich ein geistiges Princip, so könnte sich der Mensch als wesentlich geistig und darin specifisch verschieden von der Natur nicht auf dieser, von ihr aus erheben. Daß diesem nicht vollkommen Genüge geschieht, wenn nur von der Natur, wenn auch als dem Ansichseyn des Geistes, ausgegangen würde, ist klar. Man erhält mit diesem Begriffe, wohl eine hohe Anschauung der Natur, wie es sich gebührt, und es kommt der unbestreitbare innere Zusammenhang des Geistes mit ihr zu seiner Geltung; aber, indem im Menschen bei jener Grundanschauung, wie sich solche von der Prämisse eines nicht wirklichen absoluten Geistes aus er-

gibt, letztlich mehr oder weniger blos die Natur ihr eigenes Wesen vollkommen verwirklicht, ist er immer nur die Vollendung der Natur, und sein specifischer Unterschied von ihr ist mehr nur Schein, der eines festen Haltes, d. h. einer wirklichen geistigen Basis der Natur selbst, entbehrend, stets wieder in seiner Nichtigkeit sich darstellt. Der Mensch ist bei jener Grundanschauung nur die ihres Wesens bewußte Natur und der Nothwendigkeit des Naturprocesses, wenn auch dieser an sich geistig ist, nicht wahrhaft entnommen; der subjective Geist hat hier nur das voraus, den allgemeinen Proceß als seinen eigenen, den seines Selbst zu wissen und zu haben. Indem man aber die specifische Verschiedenheit des Geistes und der Natur zu behaupten bemüht ist, kommt man gar leicht dazu, den inneren, wesentlichen Zusammenhang beider zu zerreißen, während doch nur in der Combination beider Momente die Wahrheit besteht.

Die oben aufgestellte Behauptung, daß der Geist bei der dort zu Grunde liegenden Anschauung die ihr Wesen wissende Natur ist, erhält ihre Bestätigung auch dadurch, daß von eben jener Seite aus der Geist nur als Denken bestimmt wird, und der Wille nur eine Specification des Denkens seyn soll. Gegenüber von jenem als Grundcharakter Aufgestellten ist auch von Reiff der Wille als das Wesentliche des Geistes hervorgehoben worden. Gleichwohl gelangt gemäß dem schon oben Ausgeführten bei Reiff der Wille nicht zu wahrer Selbstmacht. Wenn man jedoch Hegel'scher Seits den Willen ganz im Denken verschwinden ließ, und nun neuerdings Viele zum geraden Gegentheil sich neigen und in den Willen ausschließlich das Wesen des Geistes setzen, so scheinen beides einseitige Extreme zu seyn, und es fragt sich, ob nicht beides, Denken und Wille, gleichberechtigte Mächte des Geistes sind, mit einander das Wesen dieses ausmachen. Das wenigstens ist gewiß, daß sobald eines der genannten Momente gegen das andere zurück-

geschoben wird, dieses sich immer wieder rächt. Und nicht nur dieß, es scheint auch mit einer solchen Dualität von Factoren erst wahrhaft Leben für den Geist gewonnen, der Geist als lebendiger erfaßt zu seyn. Wird der Geist nur als das Denken, oder nur als der Wille bestimmt, so ist in beiden Fällen das Leben des Geistes ein schlechthiniger Fluß: er unterliegt, wenn der Geist bloßes Denken ist, der Macht der Objectivität, ist in sich schlechthin bestimmt, schlechthiniges Werden; ist der Geist aber der bloße Wille, so zerfließt er in der Macht der Subjectivität als rein freier, stürzt schlechthin aus sich hinaus, ist reines Thun. Es muß daher auch der Geist als theoretischer und practischer Hand in Hand gehen, keine Seite der andern voraus, noch eine ohne die andere.

Nach Reiff ist das practische Ich der Grund des theoretischen und als solches durch sich das theoretische. Ebenso ist jedoch nach Reiff der Act der absoluten Setzung am Ursprünglichsten als Hinwegstoßen des Gegebenen oder als das reine Abstrahiren. Machen ferner auch nach Reiff selbst Abstraction und Reflexion die Thätigkeiten aus, welche das Denken constituiren, so werden wir in jenem Acte des Hinwegstoßens nicht nur den Willen, sondern auch das Denken, beide als in Einheit thätig finden müssen. Die Macht des Willens bei Vollziehung des Acts des reinen Denkens ist auch sonst schon anerkannt worden, und die schlechthinige Forderung, daß das Ich sich rein auf sich zu stellen habe, ist als solche geradezu an den Willen gerichtet, sowie die Wahrheit, daß man den, der das Denken in seiner ganzen Macht eben nicht vollziehen wolle, stehen lassen müsse, ein deutliches Zeugniß für die Macht des Willens im Acte des reinen Denkens ist. In jenem Acte des reinen Abstrahirens, dem ersten des Philosophirens, haben wir also nach dem eben Gesagten das Denken und den Willen als die gleichberechtigten Mächte des Ich, als die sein Wesen constituirenden Potenzen; sie ergeben sich als

solche sogleich im ersten Anfange der Philosophie, bilden daher diesen selbst.

Reiff hebt richtig bei'm Begriffe des Menschen hervor, daß er das zweite selbstständige Wesen in Gott sey. Indem es nun aber bei Reiff in Wahrheit nicht anders ist, als daß der Mensch das lebendige Absolute ist, so ist nach ihm der Mensch der Schöpfer der Natur, — freilich nicht der jetzige, empirische Mensch, sondern ein Urmensch. Wir sehen hiebei zunächst davon ab, daß dieser Begriff eines Urmenschen, welcher Schöpfer der Welt seyn soll, ein für Reiff selbst nicht vollziehbarer und von ihm nicht näher bestimmter ist, und richten unser Augenmerk nur darauf, daß nach Reiff der Mensch als empirischer zunächst so entsteht, daß die Reflexion in sich das Außersichseyn in sich zurücknimmt. Diese in sich reflectirte Totalität ist nach Reiff selbst das organische Individuum, dessen Wesen ist, seine Reflexion in sich, die ist von seinem Unterschiede vom Objecte aus, in einem Individuum, als seinem Andern aufzuheben. Das Weitere kann nun nur seyn, daß das Individuum nicht blos in der Differenz von seiner Natur als Totalität in sich gesetzt ist, sondern auch in der Differenz von seinem Andern. So setzt sich das Individuum als solches, als für sich seyendes, und ist damit nicht mehr blos organisches Individuum, sondern Ich. Das Ich scheint gemäß dieser Deduction über die Natur vollkommen hinausgehoben, und für die Natur im Ich, das sich aus Gott erhebt, eine wirkliche geistige Basis gewonnen zu seyn. Aber indem die Reflexion in sich unmittelbar zum Object sich aufhebt, ist sie von der absoluten Idee, welche sogleich aus sich heraustritt und unmittelbar schaffendes und bewegendes Princip der Welt ist, im Wesentlichen nicht verschieden. Die absolute Idee selbst ist dort nur bestimmter gefaßt, es ist aber das geblieben, daß sie als Reflexion in sich unmittelbar in ihr Gegentheil umschlägt. Ebendaher ist auch bei Reiff die Erhebung des Ich aus der

Natur, oder der subjective Geist als auf der Natur sich erbauender nicht vollkommen erfaßt. Es ist hier, wie auf Hegel'scher Grundanschauung weit mehr die Natur selbst, welche sich zum Menschen aufhebt, als der Mensch, welcher sich aus der Natur erhebend die Natur in sich aufhebt, und es ist so auch bei Reiff der specifische Unterschied des Ich von dem organischen Individuum nicht hinreichend zu seinem Rechte gekommen. Dieß drückt sich in anderer Weise darin aus, daß nach Reiff auf die Naturphilosophie unmittelbar die Rechtsphilosophie folgt. Das Ich kommt so nicht dazu, sich rein für sich zu behaupten, es kommt zu keinem rein in sich und für sich seyenden Daseyn; unmittelbar gebunden an die Natur, behauptet es sich als selbstständiges nur in ihr und ihr gegenüber. Das Ich ist ebendamit nicht wirklich hinausgehoben über die Natur, sondern nur das sich in sich fassende Individuum. Das Recht hat nach Reiff die Bedeutung, der in der Natur sich erhebende, aus ihr erwachende Wille zu seyn. Das grundwesentliche Moment des Rechts ist nun zwar allerdings, daß das Ich sich als die wirkliche Selbstmacht gegenüber der Natur und den andern Ich erweist, eben in diesem seinem Rechte sich behauptet; aber darum bildet doch nicht, wie Reiff (Anf. der Philos. S. 72) sagt, „der Rechtsbegriff den einzig wahren Uebergang vom thierischen Leben, welches noch der Natur als solcher angehört, in das menschliche." Daß das menschliche Leben sich aus der reinen Natürlichkeit erhebt, kann seinen Grund nicht in dem Rechte haben, noch in diesem sich vollkommen und rein ausdrücken, sondern das Recht hat seinen Grund in dem Erhobenseyn, Sicherheben des Menschen zu sich über die Natur. Es schließt sich somit an die Naturphilosophie an nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Philosophie des (subjectiven) Geistes.

Wenn bei Hegel das Absolute unmittelbar aus sich hinausstürzt, und es damit nicht dazu kommt, sich in sich zu halten,

bei Reiff dagegen das Absolute rein in sich verschlossen ist, und somit nicht dazu kommt, aus sich herauszutreten, zu schaffen, so scheint es für den absoluten Geist, und in seiner Weise auch für den subjectiven Geist, zu gelten, daß er sich wirklich in sich halte, wie sich wirklich aus sich bewege. Es soll nun zwar auch nach Hegel das Absolute sich in sich halten, aber factisch kommt da doch nur das andere Moment, sich aus sich zu bewegen, zur Geltung, so zwar, daß das erstere Moment den steten, auf- und niedertauchenden Hintergrund für jenes bildet. Ueberhaupt bedarf eines solchen Hintergrundes jede Bewegung aus sich, diese setzt immer ein Insich voraus, und wenn daher bei Hegel ein solches immer wieder hereinspielt, ist dieß nicht sowohl Folge des im Processe sich bewegenden Absoluten, sondern hauptsächlich davon, daß jeder Proceß ein Ruhiges, Stätiges, das sich in ihm bewegt, oder aus dem er sich bewegt, voraussetzt. Bei Reiff dagegen ist alle Bewegung des Absoluten in der Ruhe desselben verschlungen, und er hat hiemit ein Recht gegenüber der Anschauung, welcher das Absolute nur als Proceß ist. Allein Reiff gibt mit dem, was er aufstellt, nun das andere Extrem hievon. Es sind deßhalb zwar keineswegs die gewichtigen wissenschaftlichen Momente zu verkennen, welche Reiff zu seiner Ansicht geführt haben, ebensowenig ist aber auch das zu übersehen, daß das Absolute nothwendig lebendig ist, es daher nicht blos deßhalb, sondern auch vom Begriffe der Welt aus unumgängliche Forderung ist, daß das Absolute sein Leben auch äußert, oder aus sich heraus tritt. Wenn nach Obigem Reiff das von Hegel in der fraglichen Beziehung übersehene Moment einseitig hervorhebt, so finden wir im Hegel'schen Systeme ebenso verfahren, in Hinsicht auf das von Reiff vernachläßigte Moment. Würden aber beide Momente in ihrem vollen Wesen, und dabei in der, von ihnen selbst auch geforderten wirklichen Einheit erfaßt, so hätten wir eine

wirkliche Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten und ein wirkliches Absolutes selbst.

Um den vollen Begriff des absoluten Geistes zu haben, kommt es vor Allem darauf an, den subjectiven Geist in seinem vollen Wesen zu haben; um jenen Begriff wirklich zu haben, ist es nöthig, die Wirklichkeit, welche dem Endlichen zukommt, genau zu bestimmen. Das Endliche ist weder das in sich schlechthin Unwirkliche, noch das in sich schlechthin Wirkliche: es ist wirklich als gesetzt und getragen vom absoluten Geiste, unwirklich, weil seine Wirklichkeit nicht aus ihm selbst, sondern in es gesetzt ist. Es handelt sich daher in dieser Hinsicht vor Allem darum, dem Endlichen diese seine Wirklichkeit zu gewinnen, und es ergibt sich aus allem Bisherigen klar, daß das Absolute dem Endlichen alle Wirklichkeit entziehen muß, wenn es selbst nicht in sich, ein selbst Wirkliches ist, daß das Absolute also nur, wenn es solches ist, dem Endlichen Wirklichkeit verleihen kann. Es hängt somit dem Wesen der Sache gemäß das Wirklichseyn des Endlichen ganz von dem Wirklichseyn des Absoluten ab, wobei es sich von selbst versteht und bereits angedeutet worden ist, daß die Weisen der Wirklichkeit bei beiden verschieden sind. Hinsichtlich der Frage nun, welche uns vorliegt, ist es ein unläugbar anzuerkennendes Streben des Theismus, den Begriff des absoluten Geistes als solchen wirklich zu haben, aber indem jener Gott zu absoluter Selbstständigkeit und Vollkommenheit seines Wesens zu erheben sucht, glaubt er dieß gewöhnlicher Weise nur dadurch erreichen zu können, daß er die Welt zu einem für Gott mehr oder weniger Zufälligen herabsetzt, ebendamit Gott in der Welt nicht zu schauen vermag. Dieses, was der gewöhnliche Theismus nicht leistet, wirklich zu haben, ist das Wesen des Pantheismus, welcher hierin ein absolutes, stets bleibendes, mit dem Begriffe des Absoluten als des Princips der Welt unmittelbar gegebenes Moment enthält. Aber wenn dennoch auch der Pantheismus

nicht läugnen kann, daß Gott über die Welt hinaus ist, wie er in ihr ist, und dieß naiv darin ausgedrückt ist, daß das Absolute sich als solches erweise in der steten Negation des Endlichen: so ergibt sich in dieser Beziehung als zu erfüllende, wesentliche Forderung, Gott in der Welt wirklich und vollkommen zu schauen, ohne ihn doch zu dieser ganz heruntersinken zu lassen, — dieß von Seiten des Pantheismus und für diesen, und Gott über der Welt zu wissen, ohne ihn doch dem Wesen dieser zu entrücken, — dieß von Seiten des Theismus und für diesen.

Das so eben Angeführte ist ganz dasselbe, was sich schon oben ergeben hat, nehmlich das Subject (das absolute, den absoluten Geist) als Substanz zu haben. Wie hierin die Vollendung des Begriffs Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt gegeben ist, zeigt sich auch dadurch, daß der Standpunkt der Immanenz und der der Transscendenz einander gegenseitig fordern. Gott als der immanente transscendirt stets sein Immanentseyn, Gott als der transscendente geht immer zur Immanenz über: dieses, indem Gott, die Welt schaffend, in ihr nur sein eigenes Wesen verwirklichen kann, und diese Verwirklichung selbst doch immer wieder zu seinem Wesen gehören muß, jenes, indem Gott das Endliche stets wieder aufhebt, in der Welt nie zum vollen Daseyn kommt. Aus Beidem scheint sich als die Wahrheit zu ergeben, die Immanenz Gottes als auf der Transscendenz ruhend und die Transscendenz als in der Immanenz sich bethätigend zu erfassen. Von der Forderung, Gott als den in der Immanenz transscendenten und den in der Transscendenz immanenten zu wissen, pflegt man längst sich abzuwenden, obwohl man, da keine der entgegengesetzten Ansichten für sich Stich halten will, immer mehr zu Erfüllung des in jener Forderung Enthaltenen hingetrieben werden wird. Und obgleich dieß nothwendig unerfüllbar erscheinen mußte, so lange jene Begriffe selbst noch starr waren und so sich gegenüberstanden,

so lange sie noch nicht zu voller Lebendigkeit gediehen waren, so muß doch, je mehr das Letztere eintritt, um so mehr auch jene Aufgabe sich selbst lösen. Sie löst sich damit, daß an die Stelle der quantitativen Immanenz, wie solche bisher noch vorgeherrscht hat, wirklich und vollkommen eine qualitative tritt, und an die Stelle einer abstracten Transscendenz eine in sich vollkommen concrete.

Wäre solches geleistet, so hätte der Geist an dem Absoluten weder eine ihn erdrückende Macht, noch wäre Gott für ihn ein solcher, der irgend mit Willkühr und Laune, oder gar nicht sich zur Welt verhielte. Auf der einen Seite hätte dann das Ich volle Lebenskraft, es wäre zu wirklicher Selbstmacht erhoben, auf der andern Seite hätte es volle Lebensluft gewonnen, es hätte absolute Selbstgewißheit im absoluten Geiste, aus dem, als einem ihm nicht Fremden, ihm, wie allem Andern, wahres Leben flöße. Um seine Selbstmacht zu haben, darum hat sich das Ich von einer ihm zu Grunde liegenden bloßen Substanz losgerissen, und gerade als philosophischer ist der wissenschaftliche Geist darauf aus, sich in seiner vollen Selbstmacht zu ergreifen. Wenn aber der Geist, sich so in seiner Selbstmacht erfassend, findet, daß er diese nur hat als zweites selbstständiges Wesen, in Gott, als von dem absoluten Geiste gesetzt und getragen, so ist zugleich gegeben, daß jene Selbstmacht sich vollkommen setzt nur durch das Zurückgehen auf den absoluten Geist, indem sie sich in dem absoluten Geiste als von diesem ausgehend erfaßt. Hieraus folgt die absolute Berechtigung der Religion; diese ist in solcher mit dem Ich, das sich gegenüber einer es erdrückenden Macht zu seiner Selbstständigkeit erhob, aufgetreten. Daher die religiöse Bewegung in unserer Zeit, so weit jene in den hier gegebenen Gesichtskreis fällt; dieselbe läßt sich nicht für eine blos künstlich erzeugte erklären, sie wäre sonst in derjenigen Macht, mit welcher sie die Gemüther ergriffen hat, und in derjenigen Ausdehnung, in welcher sich dieses zeigt,

gar nicht möglich gewesen. Ebensowenig könnte das einen vollkommen genügenden Erklärungsgrund abgeben, daß der Geist das, was ihm seit Jahrhunderten theuer gewesen, nicht geradezu fallen lassen wolle, — es fragt sich eben, woher kommt dem Geiste dieses Interesse, woher in dieser Stärke und Lebhaftigkeit? Dem subjectiven Geiste ist es in seinem innersten Wesen entgegen, schlechthin auf den Thron des Absoluten gesetzt zu werden, befreit von allem ihm gegenüberstehenden Absoluten, ebenso wie es ihm widerstreitet, schlechthin zum Schemel des Absoluten gemacht zu seyn. Gegen dieses hat er sich erhoben in seiner Selbstmacht, im Gegensatz zu jenem beugt er sich und will einen wirklichen absoluten Urgrund für sich, wie für alles Andere. Die wahre Selbstbefreiung des Ich ist unmittelbar verbunden mit der wahren Hingabe an Gott; kommt das Ich nicht zu einer solchen Hingabe, so ist es nicht wahrhaft befreit, das Absolute ist da noch immer eine bannende Macht, welche dem Wesen des Ich fremd ist. Ist aber das Ich nicht wahrhaft befreit, so kann es sich auch nicht wahrhaft hingeben an den absoluten Geist; ohne solche reine Hingabe, ruhend auf der wahren Selbstbefreiung, ist dieser nur der Reflex der eigenen Ungewißheit des Ich. Dieß, eine Forderung des Ich überhaupt, ist es insbesondere auch des religiösen Bewußtseyns, es protestirt stets von seinem innersten Grunde aus gegen eine Weise, das Absolute zu denken, bei welcher dieses zu einer magischen Gewalt verkehrt ist.

Halten wir noch einmal Alles zusammen, so werden wir diejenige Philosophie, welche jene Aufgaben lösen würde, eine wesentlich constructive nennen. Es handelt sich nicht sowohl darum, die Richtigkeit der bisher herrschenden Philosopheme darzulegen, sie haben diese Kritik der Hauptsache nach bereits selbst an sich vollzogen und vollziehen sie fortwährend kraft des in die Tiefe gehenden Geistes. Ebendaher, wenn ein Moment auftritt mit Hintansetzung des andern, so bricht dieses alsbald mit

unwiderstehlicher Macht hervor. Es kommt also vielmehr darauf an, jedes Moment des geistigen Lebens, wie des Seyenden überhaupt, in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und vollen Berechtigung zu erfassen und im Gesammtgebiete des Seyns festzustellen. Nicht genug daher, daß die geistigen Mächte und die des Daseyns überhaupt für sich in ihrer Wesenheit behauptet werden, sie müssen selbst auch zu organischer Einheit zusammengebracht werden, so daß sie die Glieder Eines Ganzen sind. Eine solche Gliederung kommt aber nur aus dem organisch Einen Ganzen, und es ist von selbst deutlich, daß die ganze Fülle des Daseyenden nur quillt aus dessen innerster Tiefe, daß daher, so lange diese noch nicht erreicht ist, auch jene sich nicht ergeben kann, und so lange dieß nicht geschieht, auch die innerste Tiefe des Seyns noch nicht erfaßt ist. Die Weltanschauung, welche dieses leistet, kann, auch nach dem über das Verhältniß der Natur zum Geiste Erörterten, nur Idealismus seyn, und es ist dieß eine bleibende Errungenschaft der modernen Philosophie, aber ein Idealismus — das ist nicht weniger eine unabweisliche Forderung — welcher in sich der volle Realismus ist, ebendaher das Reale vollkommen aus sich setzt. Diesem gemäß darf der Idealismus weder der subjective, noch der objective seyn, sondern die Einheit beider. Man scheint darüber hinaus zu seyn, im Hegel'schen Systeme den absoluten Idealismus zu erkennen, und ist anders die gegebene Auffassung der Hegel'schen Grundanschauung richtig, so werden wir diese als den vollendeten objectiven Idealismus zu bestimmen haben. Eine Einheit des objectiven und subjectiven Idealismus strebt Reiff bestimmt an; ob er dieß wirklich erreicht habe, mag man aus der oben gegebenen Darlegung beurtheilen. Der Charakter des Reiff'schen Systems scheint vielmehr zu bezeichnen zu seyn als der, den objectiven Idealismus unmittelbar als den subjectiven zu haben. Das objective Element, wie das subjective, diese Lehre gibt der bisherige Gang

der neueren Philosophie unwiderleglich, müssen beide in ihrer Berechtigung erhalten werden; wird nur Eines der Elemente hervorgehoben, so schlägt es am Ende selbst um in das andere, der Entwicklungsgang der Hegel'schen Schule zeigt dieß nicht weniger, als derjenige der Philosophie Fichte's d. ä. Es ist auch nothwendig, daß, wenn anders jene Elemente die integrirenden Momente Eines Ganzen sind, sie einander streng fordern, und dieß am Stärksten sich zeigt, sobald das eine Element für sich allein als das absolute behauptet wird. Wenn beide aber in ihrer ganzen Schärfe und in ihrem schroffsten Gegensatze hervortreten, weisen sie auch am Bestimmtesten auf das *letzte* einheitliche Ganze, den tiefsten Grund ihrer selbst hin.

II.

Ueber den vollendeten Begriff des Idealismus

und die

hauptsächlichsten Consequenzen daraus,

oder

über die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart vom Begriffe des Idealismus aus.

Daß jede sich selbst verstehende Philosophie Idealismus ist, darüber kann heutzutage kein Zweifel mehr seyn; denn es ist ja mit jenem nichts anderes gesagt, als daß der Geist wie die Spitze, so der tiefste Grund des Seyns ist; wäre daher diesem nicht so, so wäre die Philosophie als die Wissenschaft des reinen denkenden Geistes etwas in Wahrheit Unmögliches. Aus diesem Grunde ist der Idealismus die geheime Grundvoraussetzung selbst des Realismus, und es ist so zwischen diesen beiden, zwischen dem Realismus und dem Idealismus, letztlich nur der Unterschied, daß jene Grundvoraussetzung alles Philosophirens bei diesem wirklich auch die Grundlage des philosophischen Systems ist, während beim Realismus jene Grundvoraussetzung nicht, wie es doch seyn sollte, auch die Grundlage bildet, sondern das Reale im Gegensatz gegen das Ideale, das Object das Erste, das Prius alles Seyns und so auch letztlich des Subjects ist. Wäre aber vielmehr nicht der Geist das tiefste Wesen des objectiven Seyns, der Urgrund nicht ein wirklich geistiger, so wäre, wie längst erkannt worden ist, das Object ein für das Ich durchaus verschlossenes, es könnte eine Erkenntniß jenes durch dieses in Wahrheit nicht stattfinden. Es ist daher seit Kant eine ausgemachte Sache, daß das Object nicht das Prius, der Urheber des Subjects, das materielle Seyn nicht die wirkliche Genetrix des

ideellen Seyns ist. Nichts desto weniger lehrt uns aber der Entwicklungsgang der Philosophie seit Kant, wie der Idealismus verschieden gefaßt und gestaltet worden ist, oder, wie jenes Verhältniß des Ich zum Object, des Geistes zum materiellen Seyn in mannigfacher Art erschien. Wir sehen jedoch hier von dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie als solchem ganz ab, nnd indem wir die allgemeinsten Momente des Idealismus festhalten, suchen wir ihn von diesen aus vollendet zu erhalten.

Das Wesen des Idealismus besteht nach dem bereits Bemerkten darin, daß der Grund alles Seyenden ein geistiger ist; die verschiedenen Arten des Idealismus müssen sich daher nothwendig aus der nähern Erfassung dieses geistigen Grundes ergeben, und aus der unerläßlichen Vereinigung beider Momente, der Geistigkeit und des Grundseyns, als innerlicher Vereinigung beider als in ihrem vollen Wesen erfaßter, wird sich zuletzt der vollendete Begriff des Idealismus oder der vollendete Idealismus selbst, d. h. derjenige, in welchem das Geistige wirklich und vollkommen der Grund alles Seyns, und der Grund alles Seyns wirklich und vollkommen ein Geistiges ist, ergeben. Sofern aber dem Idealismus das Grundseyn des Geistigen, welches er an die Spitze stellt, zum voraus feststeht, so handelt es sich für ihn zunächst hauptsächlich nur um dieses Geistige. Dieses selbst jedoch kommt wieder in nähere Beziehung zu dem andern Momente, so daß dieses neben ihm wieder in seiner Besonderheit und eigenthümlichen Berechtigung hervortaucht, sobald es sich darnach fragt, ob das so oder so bestimmte Geistige wirklich auch den vollen Grund des Seyns abgibt. Es ersteht hiernach dieses immer wieder als die zweite, mit dem Wesen des als Grund hingestellten Geistigen gegebene Frage. Halten wir dieß nun fest, so ergeben sich als nächste Arten nicht nur der Vereinigung jener beiden Momente, sondern insbesondere der Bestimmung des

als Grund behaupteten Geistigen, daß dieses entweder in der Weise des unmittelbar seyenden Geistigen, als Subject nach Art der empirischen Subjecte gefaßt wird, oder daß jenes Geistige seinem Wesen nach vorherrschend in der Weise des objectiven Seyns ist. Dieß sind die zwei bekannten Arten des Idealismus, der subjective und der objective. Während nun nach dem Gezeigten der objective Idealismus darin besteht, daß das Absolute, der Grund des Seyns, ein Geistiges nach der Weise des objectiven Seyns ist, so beruht die Eigenthümlichkeit des *subjectiven* Idealismus darauf, daß das Absolute ein Geistiges nach der Weise des empirischen Subjects ist. Da aber dem empirischen Subjecte die Bezogenheit auf das Object, die Beschränkung durch dieses wesentlich ist, so kann auch das Absolute, nach der Weise *jener* Subjectivität gedacht, nie den vollen Grund des Seyns abgeben. Dennoch ist hiemit der subjective Idealismus noch keineswegs vollkommen bewältigt; denn nicht nur weil das Subject sich auch hier, wie es seyn soll, an die Spitze des Seyns gestellt und als Vollendung dieses gesetzt weiß, will es immer einen sich, seiner Natur adäquaten Grund des Seyns, d. h. einen solchen, aus dem wie das Seyende überhaupt, so letztlich besonders das empirische Subject in seinem ganzen, vollen Wesen erstehe, sondern das Subject erhält für diese seine Forderung eine noch mächtigere Begründung darin, daß es auch hier sein eigenes Wesen als der innersten Natur des Objects homogen, das Object nur als diese bestimmte Ausprägung seines Wesens voraussetzt. Dieß ist durchaus Voraussetzung selbst des subjectiven Idealismus, so sehr er derselben auch factisch nicht Genüge thut, sondern dazu kommt, diese Voraussetzung vielmehr wieder aufzuheben; aber das Ich prägt sich hier dennoch das auf's Stärkste ein, daß es Spitze und Vollendung des Seyns ist und nur als solches seinen Begriff vollendet hat. Da diese Beziehung wesentlich zu der absoluten Berechtigung

des Ich gehört, diese in jenem ihren Gipfel erreicht, so bricht auch das Ich in jener Berechtigung, so diese nicht wahrhaft anerkannt und erfüllt wird, immer wieder hervor. Dabei aber kann das Ich, das empirische nehmlich, wenn es sich selbst als letzten Grund des Seyns oder diesen als Subject ganz in seiner Weise faßt, das, was zum Grunde, Principe, des Seyns gehört, nicht erfüllen, bricht vielmehr gerade in der Tiefe, wo es wirklich jenen Grund abgeben sollte, ab und hat das Object stets als ein unbekanntes x, einen unbewältigten Rest neben sich.

Je mehr man gewöhnt ist, die mangelhafte Seite des subjectiven Idealismus allein hervorzuheben, desto mehr muß das absolut berechtigte Moment desselben in Erinnerung gebracht werden, obwohl natürlicher Weise auch dieses Moment hier von dem ganzen Charakter des subjectiven Idealismus tingirt und diesen mitconstituirend, also selbst mangelhaft gefaßt ist. Jenes absolut berechtigte Moment, welches der subjective Idealismus, wenn auch in mangelhafter Fassung, enthält, ist nichts Anderes, als daß das Ich für sich das vollendete Wesen und die volle Macht über das Object, als Ich über das Object wirklich hinaus ist. Daß dieß in derivirter, daher auch nicht absoluter Weise dem empirischen Geiste zukommt, weil derselbe eben nicht der absolute Geist ist, erfuhr der subjective Idealismus selbst; ebendaher aber darf auch das Ich, der Geist, welcher Grund des Objects und des empirischen Subjects seyn soll, nicht schlechthin in der Weise des letztern gefaßt werden. Das Mangelhafte des subjectiven Idealismus ist daher eine nothwendige Consequenz seiner Grundanschauung, und es ist so immerhin zu behaupten, daß man die Grundanschauung des subjectiven Idealismus zu verlassen und eine tiefere zu gewinnen hat. Eine solche aber läßt sich aus den angeführten Gründen nicht dadurch gewinnen, daß etwa das absolut berechtigte Moment des subjectiven Idealismus, mehr oder we-

niger wie es dieser enthält, einfach aus dem ganzen Umfange desselben herausgenommen und für sich allein als Basis der philosophischen Betrachtung hingestellt würde. Das Ich müßte dann entweder den unbewältigten Rest des subjectiven Idealismus, das Object, in Wahrheit schlechthin auf der Seite liegen lassen, oder dasselbe geradezu in sich hereinzunehmen suchen, wo aber dieselben Inconsequenzen, wenn auch in veränderter Weise, wiederkehren würden.

Der objective Idealismus geht den gerade entgegengesetzten Weg, und wie wir im subjectiven Idealismus den Grundwiderspruch darin finden können, daß ein Geistiges in der Weise des empirischen Subjects der Grund auch des Objects seyn soll, da doch das empirische Subject als solches das Object zur nothwendigen Voraussetzung seiner Seynsweise hat, so können wir den Grundwiderspruch des objectiven Idealismus darin erkennen, daß ein Geistiges nach Art des objectiven Seyns, d. h. ohne Ichheit, in der Weise reiner Allgemeinheit, Grund auch des subjectiven Geistes seyn soll. Es hat nehmlich anerkanntermaßen der objective Idealismus sein Wesen gerade darin, daß ihm der geistige Grund des Seyns, das Absolute, nicht in der Weise des Subjects, sondern in der des objectiven, allgemeinen Seyns ist. Man könnte auf den ersten Anschein schon das widersprechend finden, daß das Absolute als geistiges in der Weise des objectiven Seyns gedacht werden soll, sofern ja das Eigenthümliche dieses eben darin besteht, nicht Geist zu seyn; doch erhellt schon aus dem Gesagten, daß der objective Charakter des Absoluten bei jenem Idealismus nicht von dem dem Objecte wesentlichen Merkmale der Ungeistigkeit ausgemacht wird und bei einem Idealismus auch nicht ausgemacht werden kann, sondern nur davon, daß es dem Objecte eigenthümlich ist, nicht Ich, Subject zu seyn, sich nicht in dieser Weise zu vollenden. Weil das Absolute der Grund von allem Daseyenden zu seyn hat, scheint eben

durch jene Vollendung im Ich dieses Grundseyn gestört zu werden; wie nehmlich dem subjectiven Idealismus, so geht auch dem objectiven in der empirischen Subjectivität der Charakter der Ichheit überhaupt auf, ohne daß dabei in jener selbst ein tieferer Grund dieser erfaßt würde. Es suchte und erkannte daher der objective Idealismus seine absolute Berechtigung darin, daß er den Fehler des subjectiven Idealismus zu vermeiden strebend das, was dieser seiner mangelhaften Grundanschauung gemäß nicht leisten konnte, erreichte und, wenn auch in nicht ganz genügender Weise, leistete. Weil das Absolute dort empirisches Subject oder nach Art dieses ist, deßhalb das Object nicht begriffen werden kann, so kann solches — dieß ist der sich von selbst ergebende, unmittelbare, weitere Fortgang — nur dann geschehen, wenn das Absolute nicht als Ich, nicht nach Art des Subjects, d. h. näher, nicht als sich wissend und wollend, sondern nach Art des objectiven Seyns, des Seyns überhaupt und schlechthin gefaßt wird; und nicht blos die Lehre, welche der subjective Idealismus unwidersprechlich gibt, daß nehmlich dem empirischen Subjecte die Bezogenheit auf das Object etwas Wesentliches ist, war die Ursache jener Folgerung, sondern vorzüglich auch das, daß dort, bei der steten Gegenüberstellung von Subject und Object, die Bezogenheit jenes auf dieses als ein grundwesentliches, primäres Moment der Subjectivität überhaupt erschien. So ergab sich der Schluß, daß das Absolute überhaupt nicht Ich, nicht Subject seyn könne. Wie soll nun aber aus einem solchen Absoluten das Ich, das Subject in seinem vollen Wesen erstehen? Dieß ist hier die Hauptfrage, und daß sie genügend gelöst werde, ist um so stärker gefordert, je mehr der objective Idealismus über den subjectiven gerade dadurch hinaus ist und hinaus seyn will, daß er den ganzen Compler des Seyenden und dieses in seinem vollen Wesen zu erfassen strebt. Eine nähere Bestimmung, beziehungsweise Einschränkung er-

hält dieses Bestreben jedoch schon dadurch, daß es dem objectiven Idealismus durch seinen wesentlichen Gegensatz gegen den subjectiven eigenthümlich ist, auf das erstere der beiden Momente, auf die Erfassung des ganzen Complexes des Seyenden, das Hauptgewicht zu legen und mit Erfüllung dieser, allerdings absoluten Forderung unmittelbar auch dem andern Momente, der Erfassung des Seyenden in seinem vollen Wesen, Genüge gethan zu glauben. Jenes ist auch die Ursache, warum der objective Idealismus zum Begriffe des Grundes als der Substanz zurückkehrt, sofern diese nichts Anderes enthält, als die Anschauung eines allsetzenden und allbefassenden Grundes; aber der objective Idealismus kommt nach seiner Grundvoraussetzung weiter nur dazu, die Substanz als eine wesentlich geistige zu fassen, sie zu vergeistigen, und bleibt so bei der vergeistigten substantiellen Anschauungsweise stehen. Wenn daher bekanntermaßen bei der rein substantiellen Betrachtungsweise der Dinge die Erhebung zu wirklicher Selbstständigkeit, wie solche vornehmlich zum Wesen des Subjects gehört, etwas Unbegreifliches ist, so wird nothwendiger Weise ein bedeutender Rest hievon auch noch bei der blos vergeistigten substantiellen Grundlage bleiben. Die absolute Berechtigung der substantiellen Anschauung selbst zwar ist in dem angegebenen absoluten Momente des objectiven Idealismus enthalten, daß nehmlich das Absolute den ganzen Complex des Seyenden in sich zu befassen hat, nur indem es sich so verhält, wirklich der Grund, das Princip ist. Daß sich daher die substantielle Anschauungsweise dem objectiven Idealismus von selbst einordnet und in diesem ihre eigene Fortbildung hat, ist kein geringer Vorzug desselben. Aber gerade wieder davon aus, daß jener den substantiellen Standpunkt obwohl vergeistigt, doch nicht vollkommen zu dem des absoluten Geistes erhoben hat, ist dem objectiven Idealismus das volle Wesen des subjectiven Geistes in unbegriffener Rest, wie der subjective Idealismus am

Objecte einen ähnlichen hatte. Und wie solcher Mangel der Grundanschauung beim subjectiven Idealismus eine unrichtige Auffassung selbst des Subjects mit sich führt, so muß das Fehlerhafte der Grundanschauung des objectiven Idealismus auch auf den Begriff des Objects einwirken, indem diesem auf der einen Seite zu viel, auf der andern zu wenig geschieht. In Beziehung auf das Subject aber muß der objective Idealismus, je mehr er den ganzen Complex des Seyns zu erfassen strebt, weit mehr gewaltsam sich verhalten, als der subjective Idealismus sich in Beziehung auf das Object. Denn nicht nur ist es dem Wesen des Objects selbst an sich schon gemäßer, als todte Masse betrachtet zu werden, sondern es ist auch der subjective Idealismus gar nicht so bestimmt und absichtlich darauf aus, eine volle Einheit des Seyenden zu gewinnen. Es ist daher eine Folge des Vorzugs des objectiven Idealismus vor dem subjectiven, wenn jener das, was er nicht begreifen kann, um so schärfer hervortreten läßt und das ihm unerklärliche vollendete Wesen des Subjects letztlich als ein geradezu nichtiges behaupten muß. Wenn somit der objective Idealismus im Allgemeinen immerhin das leistet, was dem subjectiven mangelt, so fehlt ihm auf der andern Seite doch das, was das absolute Moment des subjectiven Idealismus ausmacht, obgleich er, je stärker er die geistige Gestaltung des Grundes und von da aus alles Seyenden fordert, desto gewaltiger sich auch getrieben findet, das geistige Wesen in seiner Vollendung zu erreichen. Factisch aber geschieht dieß so, daß solches gerade vom objectiven Idealismus und dessen Consequenzen aus als eine nothwendig zu erfüllende Aufgabe sich immer fühlbarer macht und sich zugleich als ein auf dieser Grundlage nicht erreichbares Ziel darstellt, in welcher Hinsicht man letztlich den Mangel der beiden Arten des Idealismus auch so bezeichnen kann, der subjective Idealismus fasse das unmittelbare Geistige als den Grund, der objective den un-

mittelbaren Grund als absolutes Geistiges oder den absoluten Grund nach der Weise der unmittelbaren Grundlage im Seyenden. Um die Richtigkeit dieser letztern Bestimmung einzusehen, erinnere man sich nur, daß im Daseyenden der unmittelbare Grund nicht das Subjective, Ideelle, sondern das Objective, Reelle ist. Weiter ergibt sich demgemäß als Mangel jener beiden Formen des Idealismus das, daß in beiden noch das Moment der Unmittelbarkeit geradezu hereinspielt. Dieß wird man in Beziehung auf den subjectiven Idealismus weit eher zugeben, als in Beziehung auf den objectiven, weil ja doch dieser höher steht als jener, und zwar gerade deßhalb höher steht, weil der objective Idealismus, auf den innern, einheitlichen Grund des Seyns tiefer eingehend, von dem Unmittelbaren weit mehr weggeführt werden muß, als der subjective Idealismus. Nichts desto weniger kann auch hier noch stattfinden, daß eines der Elemente des unmittelbaren Seyns im Begriffe des Grundes vorherrscht, diesen näher tingirend, was sich gerade hier ganz nothwendig ergab, wo es galt dem subjectiven Idealismus gegenüberzutreten. Da konnte der Idealismus zunächst nur die Form des objectiven annehmen, und eben durch solchen Gegensatz ist der objective Idealismus immer wieder in den Gegensatz des unmittelbaren Seyns, der Subjectivität und der Objectivität, hereingezogen. Wenn es aber die beiden Momente, das des Grundseyns und das des Geistigseyns, sind, welche im Idealismus ihre volle Erfüllung wie Vereinigung fordern, so stellt sich endlich der subjective Idealismus als diejenige Form des Idealismus überhaupt dar, in welcher das Geistigseyn überwiegt über das Grundseyn, dieses über jenem nicht zu seinem Rechte kommt, der objective Idealismus dagegen als diejenige Form, in welcher das Grundseyn überwiegt über das Geistigseyn, dieses durch jenes gehemmt wird. Indem es jedoch Grundbestreben gerade der letztern Form des Idealismus ist, den geistigen Grund voll-

kommen als Grund zu haben und ihn als solchen durchzuführen, so ist sie es, welche die Schranken der abstracten Gegenüberstellung des Subjectiven und Objectiven durchbricht und so den vollendeten Idealismus möglich macht und selbst anbahnt. Der objective Idealismus ist aber immer nur die bloße Anbahnung zu diesem, so lange sein Princip so gestaltet ist, daß der Grund, um dieser vollkommen zu seyn, nicht vollkommen Geist seyn kann. Diese Gestaltung ist ihm freilich als objectivem Idealismus nothwendig, aber sie ist nur das andere Extrem zu der des subjectiven Idealismus, nach welchem, um vollkommen Geist zu seyn, der Grund nicht vollkommen Grund seyn kann. Und doch ist beides, vollkommen Grund zu seyn und vollkommen Geist zu seyn, eine Forderung, welche jenen beiden Formen des Idealismus selbst inwohnt, und welche sie selbst aufstellen.

Man hat schon oft von einem vollendeten Idealismus gesprochen, das Wesen desselben kann nach allem Bisherigen nur darin bestehen, daß das Absolute vollkommen Grund und vollkommen Geist in Einem ist. Fände dieses nun so statt, daß der geistige Grund nicht von Anfang an vollkommener Geist wäre, so hätten wir einerseits offenbar nicht den absoluten Idealismus, sondern immer noch den objectiven, vielleicht diesen in seiner Vollendung, wo er selbst an den absoluten Idealismus am Nächsten hinreicht, diesen auf's Stärkste will, andererseits und hauptsächlich aber könnte dann auch am Ende und überhaupt jener Geist als absoluter nicht wirklich und vollkommen dieser seyn. Der absolute Idealismus fordert nach allem Erörterten einen wirklichen absoluten Geist, und es zeigt sich von hier aus die Ursache des Mangels des objectiven Idealismus darin, daß, so lange der geistige Grund nicht in Wahrheit absoluter Geist ist, das volle Wesen vornehmlich des empirischen Geistes nicht resultiren kann, der absolute Geist hier also auch nicht vollkommen der Grund

ist. Demungeachtet offenbart sich selbst auf diesem Punkte der objective Idealismus gegenüber vom subjectiven als eine weiter entwickelte Form, sofern diesem das Object ein fast ganz unbegreifliches ist, jenem vermöge der wesentlichen Geistigkeit des Grundes der subjective Geist auch factisch kein vornehmlich Unbekanntes ist, sondern er diesen wesentlichen Momenten nach begreift und aus dem Grunde ableitet, freilich so, daß dieß gerade da abbricht, wo der subjective Geist in seinem Culminationspunkte sich ergeben sollte.

Wenn es so zum Geistigseyn des Grundes gehört, daß er wirklicher absoluter Geist ist, so gehört zum vollkommenen Grundseyn, daß derselbe der alles Seyende begründende und umfassende ist, und dieß in Wahrheit nur statt findet, wenn jener alles Seyende nur aus sich setzt, so daß dieses die volle Ausprägung seines Wesens ist. Sobald daher das Seyende von seinem vollständigen Wesen etwas verlieren müßte, um in jener Weise begründet zu seyn, so wäre der volle, letzte Grund noch nicht erfaßt. Diesen haben wir dann, wenn sich aus ihm das Seyende in seinem ganzen Wesen ergibt, versteht sich, ohne alle Künstelei oder Zwang, auf vollkommen freie, organische Weise. Der Grund muß demnach der Grund des vollen Wesens des Objects, wie des Subjects seyn. Daß dieß nur möglich ist, wenn das Object mit dem Subject gleicher Natur, d. h. letztlich auch ein dem reinen Geiste entsprungenes, seinem tiefsten Kerne nach geistiges ist, dieß hat schon der objective Idealismus trefflich hervorgehoben und angebahnt. So einfach sich jene Folgerung zwar ergibt, wenn man bedenkt, daß das Object, obwohl das empirisch, und so auch durch die Setzung aus dem absoluten Geiste Frühere, nicht der Grund des Subjects seyn kann, sondern für die wirkliche Erhebung dieses aus jenem das Object selbst einen geistigen Grund und letztes geistiges Wesen haben muß, so ist dieser absolut nothwendigen Folge doch nicht Genüge gethan, so lange mit dem Ursprunge

des Objects aus dem absoluten Geiste das Wesen dieses nicht vollständig erfaßt ist. So lange nehmlich die Erfassung des Objects den vollen Begriff des Subjects und des absoluten Geistes nicht zuläßt, so lange kann jene Erfassung selbst das ganze und wahre Wesen noch nicht enthalten. Es könnte aber hier, wo auf's Stärkste die Forderung auftritt, das Object als ein vom Geiste als absolutem vollkommen gesetztes zu betrachten, so daß der absolute Geist von sich aus ganz das Object setze, die ganze Grundanschauung des vollendeten Idealismus, wie sie sich bisher ergeben hat, als eine verfehlte erscheinen. Würde man aber jenes für unmöglich halten, so wäre man geradezu auf dem Standpunkte eines Dualismus im Seyenden, was freilich sich selbst aufhebt, indem damit auch behauptet wäre, daß der Grund nicht Einer, das Absolute nicht Eines sey. Nicht blos der Begriff des Absoluten jedoch, sondern auch der des Seyenden, sofern sich dieses selbst als ein Einheitliches, als ein System darstellt, wäre damit vernichtet. Jede Einwendung in jener Weise gilt daher letztlich gegen den Idealismus und das Begreifen des Objects überhaupt.

Aber nicht blos das Object hat, wie es schon der objective Idealismus zu begreifen sucht, seinem vollen Wesen nach von einem Geistigen, dem absoluten Geiste aus rein gesetzt zu seyn, sondern auch das Subject; und gerade, weil dieses das Höhere ist gegenüber vom Objecte, so ist der Grund, das Absolute nicht nur überhaupt ein Geistiges, sondern als sich im subjectiven Geiste vollendet ausprägend, muß es für das vollständige Wesen dieses den vollen Grund in sich enthalten, d. h. der Grund muß selbst das Wesen seiner vollendeten Ausprägung, die Vollendung der Geistigkeit, wie sie im Ich ist, in sich tragen, oder wirklicher absoluter Geist seyn. Ist der Grund nicht wirklicher absoluter Geist, so kann er nicht Grund des vollen Wesens des subjectiven Geistes seyn; dieß ergibt sich

von dem Mangel des objectiven, wie von dem absoluten Momente des subjectiven Idealismus aus.

Was sich so von den Momenten des subjectiven und objectiven Idealismus aus gezeigt hat, folgt auch ganz einfach daraus, daß der Grund als solcher nichts Anderes ist als das Absolute selbst; Grund, Princip von Allem zu seyn und das Absolute zu seyn, ist ein und dasselbe. Haben wir nun den Grund nur von der Voraussetzung des Idealismus aus, so daß jener nehmlich nur auf diesem Wege sich nicht blos wirklich und vollkommen ergibt, sondern auch bei jeder Gewinnung und Anschauung eines Absoluten der Idealismus die, wenn auch verborgene, Voraussetzung ist: so folgt aus diesem, wie aus jenem, in welchem dasselbe seinen Gehalt wirklich heraussetzt und vollendet, daß das Absolute vollkommen und in Wahrheit nur ist als wirklicher absoluter Geist. Dieß hat seine Geltung stets noch, besonders sofern man in den philosophischen Richtungen der Gegenwart, während man über den subjectiven, wie über den objectiven Idealismus hinauszuseyn meint, dabei doch so leicht wieder über der absoluten Geistigkeit des Grundes sein vollkommenes Grundseyn und über diesem jene geschmälert werden läßt. Wie dort der subjective, so herrscht hier der objective Idealismus vor; dort ist dem Absoluten sein Grundseyn, hier, daß er wirklicher absoluter Geist ist, ein Aeußerliches. Es kann daher auch — das liegt am Tage — mit mehr oder weniger bewußten, bloßen Correctionen des subjectiven, wie des objectiven Idealismus nicht geholfen werden, sondern der absolute Idealismus fordert für sich eine ganz auf sich stehende, neue Grundlage. Daß dabei die Mängel jener beiden andern Formen des Idealismus vermieden und deren Vorzüge erhalten werden müssen, ist von selbst klar, ebenso leuchtet aber ein, daß beides nur geschehen kann, indem auch die Vorzüge derselben ganz neu, von einem neuen Principe aus gewonnen und gestaltet werden.

Was zum Grundseyn des Absoluten gehört, ist im Allgemeinen leicht einzusehen, sofern jenes unmittelbar besagt, daß das Absolute das Allsetzende und Allumfassende zu seyn hat; wie jedoch das Absolute als zugleich wirklicher absoluter Geist dieß in der That ist, ist eine über jene allgemeine Bestimmung hinausgehende Frage, deren Lösung sich nur von dem näher bestimmten Wesen des absoluten Geistes selbst aus ergeben kann, von diesem näher bestimmten Wesen aus sich aber von selbst ergeben muß. Es muß doch vor Allem zum Wesen des absoluten Geistes selbst gehören, der Grund zu seyn; als die Welt begründend sich zu erweisen, kann nur aus dem absoluten Geiste selbst fließen. Sonst ist entweder das Absolute nicht Grund der Welt, was sich geradezu widerspricht, oder es ist solcher Grund nur zufälliger, willkürlicher Weise. Dieses käme aber auf jenes in Wahrheit zurück, sofern, da es ja eben Gott nicht wesentlich wäre, die Welt zu begründen, die Ursache der Begrüudung der Welt letztlich nicht in sein Wesen fallen, diesem nicht angehören könnte, die Welt somit von einem außer Gott Liegenden verursacht wäre. Dieß hat seine Wirkung selbst dann noch, wenn jene Zufälligkeit mehr in das Wesen Gottes hereingezogen und mit dem Charakter der Wesentlichkeit bekleidet wird. So lange vielmehr die Begründung der Welt ein dem Wesen Gottes irgendwie Fremdes und Aeußerliches ist, so lange ist immer auch noch von jener Zufälligkeit ein trübendes Element zurückgeblieben, obwohl an sich schon jegliche Zufälligkeit oder Willkür dem Begriffe des Absoluten widerspricht. Auch nach der Ansicht des objectiven Idealismus können das geistige Absolute — in dieser Weise ist der Begriff des Absoluten, wie ihn der objective Idealismus faßt, wohl adäquat auszudrücken — und der subjective Geist sich nichts Fremdes, Heterogenes seyn, sofern auch nach jener Anschauung der subjective Geist die vollendete Selbstdarstellung des Absoluten ist. Der objective Idealismus behauptet so selbst, daß das tiefste Wesen des sub-

jectiven Geistes auch das Wesen des absoluten Geistes ist. Wie wichtig es ist, dieses festzuhalten, wird sich unten zeigen, zunächst folgern wir, den betreffenden Begriff des objectiven Idealismus näher bestimmend, daraus, daß die Welt als Selbstäußerung Gottes zu bezeichnen, und der subjective Geist die Vollendung dieser Selbstäußerung ist.

Mit dem Begriffe der Welt als der Selbstäußerung Gottes ist aller Schein einer Zufälligkeit des Begründetseyns der Welt durch und in Gott, wie der einer Beraubung der Selbstständigkeit Gottes durch die Welt vermieden. Dennoch meint man einen Rest von Zufälligkeit und Willkürlichkeit in Gott gegenüber der Welt häufig nicht blos deßhalb beibehalten zu müssen, weil man sich so allein die Absolutheit Gottes gewahrt vorstellt, sondern in tieferer Weise deßhalb, weil man sonst ein ewiges Seyn der Welt gesetzt glaubt, durch welch' letztere Annahme der Absolutheit Gottes allerdings Eintrag zu geschehen scheint. Das ewige Seyn der Welt nehmlich muß letztlich nur dann angenommen werden, wenn der absolute Geist der Welt zur vollen Erreichung und Setzung seines eigensten, inneren Wesens als solchen bedarf. Ist aber dieß der Fall, so kann die Welt nicht vollkommen vom absoluten Geiste, als dem nothwendig in sich absolut vollendeten gesetzt seyn, sondern muß entweder ganz offen dualistisch neben dem absoluten Geiste hergehen, oder es kann diesem offenen Dualismus nur dadurch begegnet werden, daß das Wesen des absoluten Geistes selbst aufgelöst, und die Welt zu einem Momente des Wirklichseyns desselben als absoluten Geistes selbst gemacht wird. Daß ein ewiges Seyn der Welt, d. h. das, daß die Welt keinen bestimmten Anfang zugleich als Anfang der wirklichen Zeit genommen habe, auch dem Begriffe der Welt selbst, als der auf einem bestimmten Punkte ihrer Entwicklung sich befindenden, entgegen ist, ist ohne weitere Erörterung für sich schon einleuchtend, obwohl, wenn auch ein bestimmter Anfang der Welt anzu-

nehmen ist, von diesem Anfange aus eine unendliche Dauer derselben keineswegs aufgehoben ist. Ist aber die Welt nicht schlechthin ewig, so scheint es leicht unbegreiflich, wie es dabei doch dem absoluten Geiste ganz wesentlich seyn soll, der Grund der Welt zu seyn; aber indem wir von der weiteren Auseinandersetzung auch dieser Frage als zu weit führend hier Umgang nehmen, stellen wir, ohne die besonders die Lösung des zweiten Punktes betreffenden Schwierigkeiten irgendwie zu mißkennen, nur die nach dem Gezeigten aus dem Begriffe des absoluten Geistes wie der Welt für den vollendeten Idealismus sich ergebende Forderung auf, daß es dem absoluten Geiste wesentlich seyn muß, Grund der Welt und zwar als einer von einem bestimmten Anfangspunkte ausgehenden zu seyn, ohne daß durch jenes Moment dieses und durch dieses jenes in irgend einer Weise geschmälert wird.

Das Absolute ist Grund der Welt; nur dadurch kommt der subjective Geist überhaupt zur Annahme eines Absoluten; ist das Absolute nicht wirklich dieser Grund, steht es in gar keiner Beziehung zur Welt, so kann der subjective Geist von ihm nicht einmal etwas wissen, das Absolute wäre dann überhaupt nicht. Vom Begriffe des Grundes aus ergibt sich daher für die nähere Bestimmung des Wesens des Absoluten, daß dieses in sich nicht schlechthin ruhig, verschlossen ist, indem das Absolute sonst gar nicht etwas begründend wäre. Indem aber sonach das Absolute nothwendig in sich lebendig ist, so ergibt sich hieraus sogleich eine weitere, höchst wichtige Bestimmung für das Wesen des absoluten Geistes. Leben nehmlich ist, wie längst erkannt ist, nur da, wo eine Dualität von Kräften ist, das Absolute kann also lebendig nur seyn, wenn es eine solche Dualität ist. Dieß steht derjenigen Ansicht entgegen, nach welcher das Absolute reines Eins ist, und so sehr jenes als nothwendige Bedingung alles Lebens sonst anerkannt ist, so leicht vergißt man doch, sie auf das Absolute in volle Anwen-

dung zu bringen. Wie nöthig dieß aber ist, zeigt der vollkommen richtige Schluß, daß, wenn das Absolute reines Eins und, wie es bei ihm als Absolutem nicht anders seyn kann, absolut vollendet, nicht werdend ist, dasselbe, in sich absolut verschlossen ist und nicht aus sich herauszutreten vermag. Solches ist die klare Folge davon, daß das Absolute als absolutes, reines Eins in sich absolut erstarrt, unlebendig ist. So sehr dieß aber nicht blos dem Begriffe des Absoluten als des Grundes, sondern schon dem Begriffe desselben als absoluten Geistes zuwider ist, so sehr ist es also Forderung, das Absolute als eine Dualität von Kräften, Factoren zu fassen.

Welches können nun diese Factoren seyn? Daß sie geistige seyn müssen, ist nothwendig damit gegeben, daß das Absolute wesentlich und durchaus geistig, der absolute Geist ist; sie müssen als jene Factoren eben den absoluten Geist ausmachen, so daß dieser gerade als diese Factoren ist, und nur weil sie absolut sind, er der absolute Geist ist. Ferner aber darf jene Dualität von Factoren keine solche seyn, zu welcher das Absolute sich erst erhebt, oder welche sich erst im Absoluten aus diesem erhebt; denn der absolute Geist ist ja dieser wirklich nur als diese Dualität von Factoren, so daß sie sein uranfängliches und unveränderliches Wesen ausmachen. Zudem wäre mit einer Erhebung in jener Weise der Proceß, das Werden, geradezu in das Absolute wieder hereinverlegt und damit der Begriff dieses vernichtet. Dieß wäre auch dann der Fall, wenn jene Dualität eine Zweiheit einander entgegengesetzter Mächte wäre; denn da hätten wir im Absoluten einen Kampf und letztlich Dualismus. Um nun die geistigen Factoren, welche das Wesen des absoluten Geistes ausmachen, in ihrer Bestimmtheit zu gewinnen, dürfen wir nur darauf zurückgehen, daß der subjective Geist die vollendete Ausprägung des absoluten Geistes ist, die letzten geistigen Factoren jenes also auch die dieses seyn müssen. Eben weil der absolute Geist der Grund des subjectiven ist,

und in diesem die Selbstäußerung seines Wesens sich vollendet, ist jener Schluß vom subjectiven Geiste auf den absoluten nichts Willkürliches oder blos Subjectives, sondern mit der Natur der Sache selbst nothwendig gegeben. Ist die Welt überhaupt nur als gesetzt und getragen vom absoluten Geiste, so muß sich dieß am Deutlichsten zeigen im subjectiven Geiste, dieser daher die bestimmteste Rückweisung auf den absoluten Geist enthalten.

Es muß auch für den subjectiven Geist, so gewiß er lebendig ist, gelten, daß er nur ist als eine Dualität geistiger Factoren, und wenn nun der subjective Idealismus hauptsächlich den Willen als das Wesen des Geistes ausmachend hervorhebt, der objective Idealismus dagegen solches vom Denken behauptet, so könnte uns dieß schon zum Belege dafür dienen, daß jene Dualität von Factoren des Geistes Denken und Wille sind. Ja der ganze Entwicklungsgang des subjectiven und objectiven Idealismus zeigt, daß sie am Ende ebenso einseitig zu dem andern Factor übersprangen, als sie ihn vorher vernachläßigt hatten. Hiebei muß jedoch, wenn Denken und Wille wirklich die Factoren des Geistes und als solche einander gleichberechtigt, mit einander das Wesen des Geistes ausmachend seyn sollen, nothwendig das Forderung an die Philosophie seyn, daß dem reinen Denken selbst von Anfang an, und gerade im Anfang am Stärksten, der Wille sich als ein ihm gleichberechtiger Factor erweist, und ebenso dem Willen vom Denken geschieht. Auch dem Gefühle natürlich muß von jenen Factoren aus seine bestimmte Stellung und voller Begriff gegeben werden; jedoch lassen wir dieß als eine Frage von nicht gleicher Wichtigkeit hier bei Seite, und stellen nur nach dem Gesagten als Begriff des Geistes auf, wollende Intelligenz oder intelligenter Wille zu seyn. Als Begriff des a b s o l u t e n Geistes würde sich dieß dem Wesen dieses gemäß so gestalten, daß derselbe absoluter absolut intelligenter Wille oder absolute absolut

wollende Intelligenz ist. Hierin scheint der volle Begriff des absoluten Geistes enthalten zu seyn, und es braucht kaum bemerkt zu werden, daß derselbe nur in solcher Weise als absoluter Geist das ist, was er seinem Begriffe nach seyn will und seyn soll. Dieser absolute Geist aber, das hat sich oben als absolute Forderung ergeben, muß zugleich vollkommen der Grund, d. h. Alles aus sich setzend, damit auch Alles befassend und tragend seyn, sein Wesen ausprägend zuerst in der Natur und dann, vollendet, im subjectiven Geiste. Es liegt außer dem Bereiche des vorgesetzten Zweckes, zu zeigen, wie etwa der in jener Weise begriffene Geist rein durch Ausprägung seines Wesens die unorganische und organische Natur, sowie den subjectiven Geist, und diesen als die Spitze des Systems des Seyenden setzt; nur das muß gemäß dem, daß der absolute Geist als vollkommen der Grund zugleich die Substanz zu seyn hat, wohl im Auge behalten werden, daß es nur verschiedene aus dem Wesen des absoluten Geistes selbst sich ergebende Weisen der Aeußerung seines eigenen Wesens seyn können, welche Alles Seyende in seinem bestimmten Wesen gesetzt haben, daß also das ganze System des Seyenden sich organisch aus dem eigenen Wesen des absoluten Geistes ergeben muß. Sonach ist im philosophischen Systeme nachzuweisen, wie der absolute Geist, als jene Dualität, sich selbst äußernd nothwendig dazu kommt, das Seyende wie in seiner Stufenfolge, so in seinem vollen, bestimmten Wesen zu setzen.

In dem eben Gesagten ist schon vorausgesetzt und angedeutet, daß an der Spitze des philosophischen Systems des vollendeten Idealismus, wie sich dieser nach allem Bisherigen bestimmt, der absolute Geist stehen wird, und als der Grund kann derselbe auch gar keine andere Stelle einnehmen, nur die erste ist die ihm adäquate. Die Philosophie des absoluten Geistes, oder mit anderem, nicht weniger passendem Ausdrucke, die Metaphysik, würde daher die erste philosophische Disciplin

und die Grundlage des Ganzen bilden. Auf diese Grundlage würde folgen die Naturphilosophie und sodann als dritte philosophische Disciplin die Philosophie des subjectiven Geistes. Die Hauptsache bei dieser Gliederung scheint zu seyn, daß wir auf solchem Wege hoffen können, das volle Wesen wie des absoluten Geistes, so auch der Natur und des subjectiven Geistes, ihren specifischen Unterschied, wie ihr inneres einheitliches Band zu gewinnen, über jenem nicht dieses und über diesem nicht jenen zu verlieren.

Wenn es dem vollendeten Idealismus wesentlich ist, die Einheit des Systems des Seyenden in der ganzen Tiefe zu erfassen, ebendamit auch die Unterschiede desselben in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit hervortreten zu lassen, so wird sich dieß vollendet bewähren in dem subjectiven Geiste, wie sich dieser dem vollendeten Idealismus gemäß ergibt. Es hat solches natürlich ebenso von der Natur zu gelten, so daß das tiefste Wesen dieser sich ebenso vollkommen aus jener Grundanschauung ableitet, aber dennoch ist der subjective Geist immer die letzte Probe für ein philosophisches System, ganz einfach darum, weil der subjective Geist die Spitze des Systems des Seyenden ist, in ihm also die Grundlage alles Seyenden sich am Vollkommensten und Deutlichsten ausprägen, somit jene in dieser Ausprägung sich vollkommen bewähren muß.

In Beziehung auf den subjectiven Geist sind vor Allem zwei Klippen zu vermeiden, daß nehmlich derselbe weder schlechthin abhängig vom absoluten Geiste gemacht wird, noch schlechthin frei oder selbstständig. Schlechthin abhängig vom absoluten Geiste ist der subjective Geist nicht blos dann, wenn jener als von außen schlechthin einwirkend auf diesen, ihn unmittelbar vollkommen bestimmend gedacht würde, sondern auch dann, wenn das von der Selbstäußerung des absoluten Geistes gesetzte Wesen des subjectiven Geistes ein solches wäre, an dessen aus diesem Wesen in mehr oder weniger vergeistigtem dynamischem

Processe folgende Selbstverwirklichung das Subject schlechthin gebunden wäre, so daß es nur das Gefäß oder Organ der Explicirung seines in ihm gesetzten Wesens wäre. Einer solchen Betrachtungsweise widerspricht aber nicht blos das Wesen des menschlichen Geistes selbst, sondern auch das des absoluten Geistes, als dessen, der sein Wesen in der Welt äußert und gerade in der Setzung des subjectiven Geistes die Vollendung seiner Selbstäußerung hat. Denn so gewiß der absolute Geist in sich selbstständig ist, so gewiß muß er auch da, wo seine Selbstäußerung ihre Spitze erreicht hat, ein wirklich auch Selbstständiges setzen. Es gehört dieß auch schon zum Wesen, zur Idealität des Geistes, selbstständig zu seyn; käme solches daher dem subjectiven Geiste gar nicht zu, so könnte er nicht wirklicher Geist seyn. Dieß gilt in modificirter Weise auch dann noch, wenn die Selbstständigkeit dem subjectiven Geiste mit größerem oder geringerem bloßen Scheine zugesprochen wird. Dem Allem nach muß der subjective Geist Wille und Intelligenz seyn als wirklich selbstständige Factoren, die also nicht schlechthin gebunden sind an ein Gegebenes in oder außer ihnen. Zugleich aber können die Factoren des subjectiven Geistes nicht *absolut* selbstständig, schlechthin frei schaffend seyn, weil der subjective Geist vom absoluten Geiste gesetzt ist. Vielmehr muß der subjective Geist durch die Vollendung der Selbstäußerung des absoluten Geistes in ihm, so gewiß diese in ihm auf der einen Seite wirkliche Selbstständigkeit setzen muß, so gewiß auch ein ihn bindendes Moment in sich gesetzt finden. Diese durch die Setzung des subjectiven Geistes vom absoluten gegebenen Bestimmungen der Factoren sind weniger in die Augen springend deren Natur überhaupt, als die in jedem der Factoren niedergelegte absolute Norm, d. h. *das logische und das moraliche Gesetz*. Wenn so der wirkliche Grund dieser Gesetze im absoluten Geiste gefunden wird, sie sich unmittelbar aus dessen Wesen und Setzung ableiten, so haben sie

nicht nur einen ganz sichern, absoluten Halt und sind allem Scheine von Zufälligkeit und Willkührlichkeit entnommen, sondern sie sind auch, als durch die vollendete Ausprägung des absoluten Geistes gesetzt, ein dem subjectiven Geiste durchaus Befreundetes, ja enthalten die Grundbestimmungen des tiefsten und vollendeten Wesens des letztern, sind damit eben die Normen für die Vollendung desselben selbst. Weil jedoch jene absoluten Gesetze mit der Vollendung der Selbstäußerung des absoluten Geistes gesetzt sind, so müssen sie auch der ganzen Selbstäußerung dieses zu Grunde liegen, und obwohl allein im subjectiven Geiste klar und vollendet hervortretend, dennoch die Grundbestimmung alles Seyns ausmachen. Hierin hat dann der subjective Geist zugleich den tiefsten Grund davon, daß, indem er sich dem logischen und moralischen Gesetze gemäß verhält, er die Objectivität in ihrem tiefsten und wahren Wesen erfaßt und sich in vollkommener Harmonie mit dem tiefsten Wesen des Universums befindet. Weil jedoch der subjective Geist, wie sich gezeigt hat, von der Selbstäußerung des absoluten Geistes aus als selbstständiger gesetzt ist, so sind jene absoluten Wesensbestimmungen, welche im objectiven Seyn unmittelbar die tiefsten Seynsbestimmtheiten sind, im subjectiven Geiste als bloße G e s e t z e, d. h. als Normen, welche mit absolutem Anspruche auftreten, um durch die Selbstthat des subjectiven Geistes erfüllt zu werden, so daß dieser an jene zugleich nicht schlechthin gebunden ist. Wäre das Letztere nicht der Fall, so wäre das Böse und Falsche etwas rein Unmögliches. Enthielten aber die absoluten Gesetze gar kein den subjectiven Geist bindendes Moment, so wären sie ein für diesen rein Aeußerliches und Zufälliges; sind sie die absoluten Normen nicht nur als die Grundbestimmtheiten des Seyns, sondern vornehmlich für die Vollendung des Wesens des subjectiven Geistes, so müssen sie zu diesem in nothwendiger innerlicher Beziehung stehen. Diese wird sich im subjectiven Geiste,

sofern derselbe wie alles empirisch Daseyende auch ein Naturdaseyn, eine Seite der Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit hat, wie in allem Natürlichen darin finden, daß jene absoluten Normen auch die Grundbestimmungen seiner Natürlichkeit ausmachen, nur daß diese Natürlichkeit, als die des subjectiven, wesentlich auch selbstständigen Geistes, welcher seinem ganzen Wesen nach schon in seiner Natürlichkeit liegt und in dieser sich regt, nicht in schlechthin gleicher Weise, wie das blos Natürliche, jene Seynsbestimmtheit in sich haben wird, sondern so, daß die Unmittelbarkeit hier die dem subjectiven Geiste wesentliche Selbstständigkeit, daher Entbundenheit von jenen Seynsbestimmungen ebenfalls schon im Keime in sich trägt. Jenes bindende Moment der absoluten Gesetze erstreckt sich aber in dieser, doch dann nothwendig noch weniger schlechthin bindenden Weise, nicht blos auf den subjectiven Geist der Seite der Unmittelbarkeit nach, sondern auch auf diesen rein als solchen, sofern gerade das reine Wesen dieses die vollendete Selbstäußerung des absoluten Geistes in voller Erscheinung ist, daher mit jenem auch erst die absoluten Gesetze zu reinem, vollem Daseyn gekommen sind. Das den subjectiven Geist Bindende oder das gebundene Wesen des subjectiven Geistes zeigt sich vorherrschend in der Entwicklung. Der subjective Geist ist wesentlich sich entwickelnd, nicht blos darum, weil er überhaupt gesetzt ist, sondern vornehmlich deßhalb, weil ja sein Wesen nur an sich gesetzt ist, um von da aus sich zu verwirklichen. Gerade nun aber das macht das Eigenthümliche der Entwicklung des subjectiven Geistes aus, daß in seinem Ansich schon niedergelegt ist, daß dieses mit der selbstständigen That jenes und in dieser verwirklicht werden soll. Es ist von selbst klar, daß, wenn der Geist der blos sich entwickelnde ist, rein sein in ihm niedergelegtes Wesen und zwar da nothwendig auch in einer mit diesem schon vollkommen bestimmten Weise zu verwirklichen hat, er bei diesem schlechthinigen Hingegebenseyn

nicht zu wirklicher Selbstständigkeit gelangen kann. Wie sehr dieses Moment, die Selbstständigkeit, aber zu dem Wesen des Geistes gehört, dafür ist nicht blos der subjective Idealismus seinem absolut berechtigten Elemente nach ein Beweis, sondern auch der objective Idealismus liefert ein sprechendes Zeugniß hiefür, sofern er gerade in seiner vollendeten Gestaltung immer und immer wieder die Selbstbestimmung, die Freiheit als das Wesen des Geistes bezeichnet. Wenn aber dieß beim objectiven Idealismus sich nicht wirklich vollzieht, dieser vielmehr seiner Grundanschauung gemäß das Moment der Entwicklung allein hervorhebt, so kann doch auch der subjective Idealismus jener Forderung nicht in gehöriger Weise Genüge thun, weil er das Moment der Entwicklung nicht zu seinem Rechte kommen läßt und so theils als Ursache, theils als Folge von jenem die Selbstständigkeit des subjectiven Geistes überspannt, was dem Wesen dieses gleich sehr zuwider ist. Das Wesen des subjectiven Geistes scheint daher in der fraglichen Beziehung nur dann vollständig begriffen zu seyn, wenn derselbe als der in der Entwicklung thuende und im Thun sich entwickelnde gefaßt wird. Weil jedoch im Ansich des subjectiven Geistes schon liegt und liegen muß, daß er solcher seinem vollen Wesen nach ist, so ist nothwendig auch das die Entwicklung bedingende und bewirkende Moment im Ansich selbst schon darauf angelegt, nicht schlechthin allein zu seyn, sondern in und mit dem Thun sich zu verwirklichen. Es ist wesentlich, zu beachten, daß das Thun der Entwicklung nichts Fremdes, nur Aeußerliches ist, sondern daß beide, obwohl sie nicht schlechthin zusammenfallen, doch in innerer Beziehung zu einander stehen und hiezu schon vom absoluten Geiste aus gesetzt sind. Demnach setzt der subjective Geist als der sich entwickelnde immer das Thun und ruht auf diesem, wie umgekehrt das Thun desselben immer die Entwicklung setzt und auf ihr ruht. Es versteht sich von selbst, daß, wenn vom Thun im Gegensatze zur Entwicklung geredet

wird, damit nicht ausgeschlossen ist, daß die Entwicklung auch ein Thun ist; der Unterschied zwischen jener und dem Thun wird aber immer der bleiben, daß die Entwicklung relativ gebundenes Thun des Geistes ist, das Thun als solches relativ ungebundenes. Das Thun des Geistes ist daher dieses gedoppelte, vorherrschend gebundenes und vorherrschend ungebundenes.

Der vollendete Idealismus, wie sich nach ihm der subjective Geist deutlich als der neben relativer Gebundenheit relativ ungebundene und der neben relativer Ungebundenheit relativ gebundene ergibt, läßt das vollständige Wesen jenes noch weiter darin erkennen, daß sich derselbe nach den obigen Prämissen als der auf der einen Seite die volle Ausprägung des Wesens des Objects seyende, auf der andern Seite und in Einem als der specifisch über das Object erhabene darstellt. Beides gehört zum Wesen des subjectiven Geistes als der Spitze des Systems des Seyenden. Wollte man aber gerade aus diesem Grunde den specifischen Unterschied des Geistes von der Natur in Zweifel ziehen, so müßte man auch den Stufengang dieser selbst läugnen, welcher schon ein nicht blos gradueller und quantitativer ist, sondern die Elemente des specifischen Verschiedenseyns, nehmlich im Unterschiede der organischen und unorganischen Natur und in jener des thierischen und pflanzlichen Leben, ja in den Unterschieden der Classen desselben Naturreiches, bereits enthält. Aber das bleibt neben diesem unbestritten, daß, wenn es bei jener specifischen Verschiedenheit des Subjects vom Object nicht auch eine innerliche Verwandtschaft beider gibt, jene nur ist mit dieser und diese nur mit jener, daß dann das Seyende als ein System überhaupt aufgehoben ist. Nur indem dieses System wirklich begriffen und festgehalten ist, kann auch das Object vom Subject durchdrungen, von ihm als das seinige wirklich gehabt werden; obwohl gerade dieß selbst wieder als ein rein und vollkommen vom Ich ausgehendes nur dann möglich ist, wenn

das Ich zugleich in sich vollkommen über das Object hinaus ist und daher auch, indem es sich vollkommen über dieses zu erheben vermag, sich erst ganz in dasselbe versenken kann. Der subjective Idealismus hebt das Ich über das Object hinaus, ohne daß jenes dieses als das seinige hat, der objective Idealismus gibt zwar dem Ich das Object als das seinige, läßt ihm aber die Kraft der wirklichen Erhebung über das Object entschwinden. Indem die Mängel dieser beiden Formen des Idealismus auch eine einseitige Ueberspannung des Richtigen derselben sowohl bedingen, als davon bedingt sind, so zeigt sich nun die gleiche Berechtigung wie die innerliche Zusammengehörigkeit jener beiden Momente darin, daß am Ende das Ich des subjectiven Idealismus ebenso schlechthin zum Objecte heruntersinkt, als das Ich des objectiven Idealismus sich schlechthin über das Object zu erheben, dieses schlechthin zu gestalten sucht. Wenn daher schon nach solchen Vorgängen der vollendete Idealismus das specifische Verschiedenseyn des Ich von dem Objecte und die wesentliche Verwandtschaft beider voll zu begreifen und als Momente eines und desselben Ich wahrhaft zu vereinigen hat, so wäre diesem dann natürlich nicht wirklich Genüge gethan, wenn man zwar nicht durch Schmälerung des einen Momentes oder beider die Einheit erkaufen wollte, aber diese ohne innere, einheitliche Beziehung der Momente selbst zu gewinnen glaubte. Es könnte dann ja nur, weil die Momente, um in ihrem vollständigen Wesen erhalten zu werden, starr gegen einander wären, eine blos äußerliche, scheinbare Einheit zu Stande kommen. Vielmehr muß das innerste, einheitliche Wesen des Subjects darin bestehen, das Object vollkommen als das seinige zu haben und in sich vollkommen über das Object hinaus zu seyn. Würde man wohl zugeben, daß das Subject in sich vollkommen über das Object hinaus sey, aber jenes nicht dazu kommen lassen, sich über das Object auch wirklich zu erheben, so wäre jenes Zugeständniß kein ernst-

liches. Das in diesem Enthaltene scheint letztlich nur dann vollzogen werden zu können, wenn, wie auch schon vielfach anerkannt worden ist, der absolute Geist als wirklicher solcher, aber — und dieß ist wesentlich hinzuzusetzen — zugleich vollkommen als der Grund an die Spitze des Seyns gestellt wird. Wie man daher, um den vollen Begriff des absoluten Geistes zu gewinnen, den vollen Begriff des subjectiven Geistes haben muß, so läßt sich auch dieser wirklich vollziehen nur von jenem aus.

Das Verhältniß des Ich zum Object überhaupt, wie das diesem parallele Verhältniß des Absoluten zur Welt vollendet sich aber in Folgendem. Wie nehmlich die wirkliche Immanenz Gottes in der Welt nur ruhen kann auf dessen wirklicher Transscendenz (d. h. auf dessen wirklichem Insich- und Fürsichseyn), jene daher immer wieder in dieser erscheint und diese in jener, so lange beide Begriffe nicht vollständig in ihrem Rechte und einheitlich befaßt sind: so erweist sich die Immanenz des subjectiven Geistes darin, daß er wirklich als irdisch Existirendes ist, die wirkliche Transscendenz desselben darin, daß der subjective Geist Unsterblichkeit für sich in Anspruch nimmt. Man wende gegen die Erfüllbarkeit dieses Anspruchs nicht ein, daß dann für den subjectiven Geist die Chimäre eines Vorlebens angenommen werden müßte, vielmehr hat der subjective Geist einen wirklichen transscendenten Charakter durch seinen Ursprung aus dem absoluten Geiste und in diesem als dem im subjectiven Geiste sein Wesen vollständig ausprägenden. Es scheint so die Unsterblichkeit des letztern die Vollendung seines Hinausseyns über die Objectivität zu seyn, und nur mit jener die volle Idealität des subjectiven Geistes erhalten und ganz vollzogen zu werden. Schon das Wesen des subjectiven Geistes, wie es sich empirisch darstellt, muß hievon die Keime enthalten, und dieß um so mehr, da jenes Wesen gerade auch hiefür seinen letzten Grund darin hat, daß der subjective Geist

die Vollendung der Selbstäußerung des absoluten Geistes ist. Solche Vollendung ist der subjective Geist, weil er wirklicher Geist ist, aber der subjective Geist, sofern er zugleich unsterblich ist; ohne dieses letztere Moment wäre er nicht die Vollendung der Selbstäußerung des wirklichen absoluten Geistes. Wird dem subjectiven Geiste jenes Moment abgesprochen, so ist, wie sehr auch das Hinaussehn des Subjects über das Object geltend gemacht wird, jenes doch immer noch vorherrschend zurückgehalten in diesem und kann sich von ihm nicht wirklich und vollkommen befreien. Es muß sich die Unsterblichkeit aus dem Wesen des subjectiven Geistes, als in und mit diesem selbst gesetzt, ergeben, und zwar weniger aus einzelnen Momenten dieses Wesens, als aus dem tiefsten, inneren Grunde desselben. Hiernach kommt es auch für die Unsterblichkeit wesentlich darauf an, den Begriff des Subjects in seiner ganzen Innerlichkeit zu erfassen. Zu dieser Innerlichkeit gehört vornehmlich, daß der Geist Totalität in sich ist, nur als solche wirklicher Geist ist, und auch nur von da aus kraft dieses Grundmomentes dazu kommt, für sich zu seyn, sich daher auch als Selbst von allem Anderen zu unterrscheiden. Weil der subjective Geist Totalität in sich ist, ist er für sich, und weil er dieß ist, ist er wirklicher Geist und umgekehrt. Liegt demnach in dem innersten Grunde des Geistes auch die Wurzel der Persönlichkeit, so daß diese Wurzel nichts Anderes ist, als jener Grund, so vollzieht zwar das Wesentliche des Subjects als empirischen Subjects, das Selbstbewußtseyn, Fürsichseyn dieses, sich nur im unterscheidenden Acte des Subjects vom Object und auf der Grundlage dieses Actes, aber — und dieß ist sehr zu beachten — dieser unterscheidende Act selbst kann nicht der letzte Grund des Selbstbewußtseyns, Fürsichseyns des Subjects seyn, sondern muß für sich selbst einen tieferen Grund darin haben, daß das Subject vor Allem Totalität in sich ist; nur weil es dieses ist, vermag es als empirisches jenen unter-

scheidenden Act zu vollziehen, wie es hiezu überhaupt erst von dort aus kommt. Sollte das Fürsichseyn und sich als Selbst Wissen dem Subject letzlich erst durch die Beziehung zum Object entstanden seyn, so wäre das Fürsichseyn ein dem Subjecte mehr oder weniger Aeußerliches, ja dasselbe wäre, wenn jenes eben der letzte Grund davon wäre, letztlich vorherrschend Product des Objects. Dieß wird aber schon dadurch als nichtig erwiesen, daß zu jenem Acte das empirische Subject von sich aus kommt, wenn auch in seiner Beziehung auf das Object. Gerade nun diese Wurzel des Selbsts, als der innerste Grund der Persönlichkeit, muß auch der Grund der Unsterblichkeit des subjectiven Geistes seyn, wenn anders diese gelten und eine feste Basis haben soll. Für den unterscheidenden Act des Subjects selbst aber folgt aus jenem noch das, daß derselbe als der in seiner ganzen Schärfe sich vollziehende begriffen werden kann, nur wenn er seinen letzten Grund rein im Wesen des Subjects hat. Es liegt daher auch dieser Grund schon in dem Wesen des Subjects als solchen, vor und ohne alle Beziehung auf das Object überhaupt, so daß, wenn der subjective Geist sich als Selbst erfaßt nur vermittelst der Beziehung zum Object, und diese selbst nicht der Grund jener Erfassung des Subjects als Selbst ist, jene Beziehung nur das für das Selbstbewußtseyn des subjectiven Geistes vermittelnde Moment bildet. Alles dieses ist besonders auch für den Begriff des wirklichen absoluten Geistes von Wichtigkeit, sofern diesem, wenn er nicht blos dem Namen nach absoluter Geist seyn soll, Selbstbewußtseyn zukommen muß und zwar absolut, so daß ihm dieses weder überhaupt durch ein Werden, noch erst durch einen unterscheidenden Act vom Object wird. Würde durch einen solchen Act offenbar die Absolutheit Gottes gestört, und ist es nichts desto weniger absolute vom vollendeten Begriffe des absoluten Geistes ausgehende Forderung, daß er absolut selbstbewußt ist, so kann beides nur dann in seinem Rechte erhalten werden, wenn ein

tieferer Grund des Selbstbewußtseyns gefunden wird, als derjenige ist, welchen der reine unterscheidende Act des Ich vom Object abgeben soll, zumal da dieser selbst auf jenen tiefern Grund nothwendig zurückweisen muß. So scheint für die Persönlichkeit Gottes eine wirkliche Basis gewonnen zu werden; ohne eine solche ist jene stets mehr behauptet, als bewiesen, und stellt sich selbst dann, wenn sie als eine mit dem Begriffe des absoluten Geistes nothwendige Bestimmung dieses erkannt wird, immer noch als eine durch die Wissenschaft erst wirklich zu erfüllende Aufgabe dar, deren Erfüllung zudem von jener Seite her unaufhörlich wieder als etwas Unwahrscheinliches erscheint.

Mit der Idealität des subjectiven Geistes aber, welche zumal ihrem vollständigen Wesen nach in Gott ihre Wurzel hat, in ihm ruht als dem die Selbstäußerung seines Wesens im subjectiven Geiste vollendenden, haben wir nicht allein für das vollkommene Hinaussеyn des Ich über das Object, letztlich für die Unsterblichkeit des subjektiven Geistes eine feste Grundlage, sondern eine solche auch für die innerliche Beziehung des subjectiven Geistes auf den absoluten. Ist der subjective Geist nicht gesetzt und getragen von einem wirklichen absoluten Geiste, so verliert auch in gleichem Maaße dieses Getragenseyn, die Beziehung des subjectiven Geistes auf den absoluten das Moment der Wirklichkeit, wird mehr nur zu einem äußerlichen und scheinbaren. Da aber das Subject nicht von dem Objecte producirt ist und ebensowenig von dem empirischen Subjecte das Object, aus diesen Gründen sich das empirische Subject auch nicht selbst geschaffen haben kann: so muß man immer wieder auf eine über das Object, wie über das empirische Subject hinausliegende, beide setzende und tragende absolute Basis zurückgehen und verfällt nun, wenn eine solche doch nicht wahrhaft gewonnen wird, in ein Schwanken jenes Getragenseyns selbst als eines auf der einen Seite wirk-

lich seyn sollenden, auf der andern doch nicht wirklich vollzogenen. Wir haben jedoch ein bestimmtes Moment der wirklichen Beziehung des absoluten Geistes auf den subjectiven und dieses auf jenen in dem subjectiven Geiste oben schon darin erkannt, daß in den Factoren des subjectiven Geistes absolute Gesetze, das logische und das moralische, gesetzt sind. Diese Gesetze dürfen als solche vom absoluten Geiste in der Vollendung seiner Selbstäußerung gesetzte nicht blos überhaupt aus diesem entsprungen seyn, sondern ihr Gehalt, ihre Gliederung selbst muß sich aus jener Setzung ergeben, mit dieser gegeben seyn, natürlich so, daß ihr Gehalt sich vollendet und rein erst ergibt, wenn der durch die vollendete Selbstäußerung Gottes gesetzte Geist wirklich zum vollen, sein Wesen wissenden geworden ist. Wenn aber schon damit, daß die absoluten Gesetze zugleich auch die Normen der tiefsten Wesensbestimmtheiten des Seyns sind, dieselben dem subjectiven Geiste nichts mehr blos Aeußerliches sind, und er sich von ihnen nicht mehr nur gehemmt weiß, so ist dieß doch noch nicht ganz aufgehoben, so lange der subjective Geist die absoluten Gesetze nur in dieser Weise betrachtet, gerade weil er über das bloße Seyn sich wesentlich hinaus weiß. Die volle Befreundung des subjectiven Geistes mit den absoluten Gesetzen kann daher nur dann statt finden, wenn er sie gerade als *sein* eigenstes, innerstes Wesen mitausmachend und zu dessen absoluter Verwirklichung dienend erfaßt. Dieß ist nach dem Gesagten aber nur dann vollkommen möglich, wenn der subjective Geist wie sich, so die absoluten Gesetze gesetzt weiß vom wirklichen absoluten Geiste. Der subjective Geist sucht überhaupt *von sich aus für sich* eine absolute Basis zu gewinnen, da er selbst, rein für sich, eine solche nicht hat, die Objectivität aber ihm eine derartige weder seyn, noch bieten kann, vielmehr sie selbst eine absolute Basis nicht nur *überhaupt* verlangt, sondern wesentlich eine so beschaffene, kraft deren Setzung das Object ein solches ist, daß

von ihm aus das Subject sich erhebt. Daher muß wegen der hierin schon sich zeigenden inneren Beziehung und Verwandtschaft des empirischen Subjects und des Objects die absolute Basis für jenes auch die für dieses seyn. Sie ist für beide Eine und letztlich nichts Anderes als der absolute Urgrund oder der absolute Geist als der Grund. Die Gewinnung einer absoluten Basis als zugleich wirkliche Fixirung des subjectiven Geistes und alles Seyenden überhaupt im Urgrunde ist aber das Wesen der Religion, und es gibt so der vollendete Begriff des Idealismus, wie er sich oben gezeigt hat, eine absolute Basis auch für die Religion, und zwar für diese nicht blos überhaupt, sondern für sie als die Vollendung und Spitze des ganzen Verhaltens des subjectiven Geistes, so daß in der Religion in Einem der ganze Gehalt des geistigen Lebens vollständig ausgeprägt und vollständig in den Grund, den absoluten Geist, zurückgehend ist. Die Religion ist nach dieser Deduction nichts dem subjectiven Geiste irgend Aeußerliches, sondern diejenige Stufe seines geistigen Daseyns, in welcher er sein, wie alles Seyenden tiefstes, vollendetes Wesen hat, in dieses sich ganz hineinstellt, um ganz von ihm aus sich zu setzen und zu seyn. Die Religion selbst ist auch stets mit dem Bewußtseyn aufgetreten, dem subjectiven Geiste das Höchste zu seyn, die Vollendung seines Wesens und dadurch die Vollendung und Verklärung des Seyenden überhaupt zu bieten. Dieß ist freilich dann mehr oder weniger bloße Behauptung, wenn nicht der innerste Grund jenes Anspruchs und damit das tiefste Wesen der Religion selbst erfaßt ist. Soll die Religion, wie sie seyn will und seyn soll, die vollendete Daseynsweise des subjectiven Geistes seyn, so kann dieß nur von dem tiefsten Wesen dieses aus gewonnen werden und so letztlich nur davon aus, daß der subjective Geist die Vollendung der Selbstäußerung des absoluten Geistes ist. Nur hiemit ist die Beziehung des subjectiven Geistes zum absoluten eine demselben

vollkommen innerliche, ja sein eigenes, tiefstes Wesen ausmachende. Weit entfernt also, daß die Erreichung des vollen Begriffs der Religion dieser ihren absoluten Charakter rauben würde, verleiht er ihr diesen vielmehr ungetrübt und klar, wie er ihr denselben vollkommen feststellt. Freilich muß hiezu die Religion aufhören, sich selbst als ein dem subjectiven Geiste mehr oder weniger Fremdes darzustellen, sie muß, wie sie es ja auch, wo sie sich selbst versteht, will, und vornehmlich die religiöse Wissenschaft, die Theologie, letztlich immer wieder sich zu bemühen genöthigt ist, zeigen, wie in der Religion der subjective Geist sein eigenes, innerstes Wesen vollendet, und als solches hat. Und es muß dieß, da es das Wesen der Religion ausmacht, von derjenigen Wissenschaft, welcher es um die reinen Wesenheiten der Dinge zu thun ist, d. h. von der Philosophie, nicht nur überhaupt am Deutlichsten herausgestellt, sondern auch für sich selbst offen anerkannt werden. Zugleich wird die Philosophie dem Obigen gemäß zu zeigen haben, wie das absolute Moment der Religion, nehmlich das Zurückgehen des subjectiven Geistes auf seine absolute Basis als Setzung seiner selbst wie alles Andern nur in dieser Basis und von ihr aus, sofern darin die Vollendung des subjectiven Geistes enthalten ist, auch die Spitze der psychologischen Entwicklung ausmacht.

vollkommen innerliche, in sein eigenes, tiefstes Wesen aufnehmende. Weit entfernt also, daß die Erreichung des vollen Begriffs der Religion dieser ihren objectiven Charakter rauben würde, verleiht er ihr diesen vielmehr ungetrübt und klar, wie er ihn derselben vollkommen sichert. Freilich muß hiezu die Religion aufhören, sich selbst als ein dem subjectiven Geiste mehr oder weniger Fremdes darzustellen; sie muß, wie sie es ja auch, wo sie sich selbst versteht, will, und vornehmlich die religiöse Wissenschaft, die Theologie, letztlich immer wieder sich zu demselben genöthigt ist, zeigen, wie in der Religion der subjective Geist sein eigenes, inneres Wesen vollendet, und als solches hat. Und es muß dieß, da es das Wesen der Religion ausmacht, von derjenigen Wissenschaft, welcher es um die reinen Wesenheiten der Dinge zu thun ist, d. h. von der Philosophie, nicht nur überhaupt am Deutlichsten herausgestellt, sondern auch für sich selbst offen anerkannt werden. Zugleich wird die Philosophie dem Obigen gemäß zu zeigen haben, wie das absolute Moment der Religion, nämlich das Hinausgehen des subjectiven Geistes auf seine absolute Basis als Setzung seiner selbst wie alles Andern nur in dieser Basis und von ihr aus, sofern darin die Vollendung des subjectiven Geistes enthalten ist, auch die Spitze der psychologischen Entwicklung ausmacht.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Ulm. Bei Heerbrandt und Thämel erschien:

Die

Genesis des Judenthums.

Von

Dr. K. Thr. Planck.

gr. 8. geheftet 48 kr. oder 15 Ngr.

Die

Fragen der Gegenwart

und

das freye Wort.

Von

Hermann Kurtz.

Preis 48 kr. oder 15 Ngr.

☞ **21 Bogen!**

Ph. U.
576/3

Speculative Erörterung

der in

Hegels Einleitung

zu seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften enthaltenen Principien,

von

Dr. H. Brockhaus.

Königsberg 1846.
Bei Theodor Theile.

Ph. Un.
576 (3.

Speculative Erörterung

der in

Hegels Einleitung

zu seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften enthaltenen Principien.

von

Dr. H. Brockhaus.

Königsberg 1846.
Bei Theodor Theile.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Der Geist der Philosophie kann die unphilosophische Wirklichkeit des natürlichen und selbstbewußten Lebens so wenig verläugnen als das neugeborne Kind den Ursprung seines Daseyns. Weil er die absolute Freiheit seines sich durch sich aus seinem eigenen Sichhervorbringen entstehenden und in dieser Entwickelung seiner selbst ebenso absolut mit sich in congruenter Einheit gehaltenen Handelns nur als die Vermittelung einer an die reelle Mannichfaltigkeit des sich als bloße Welt äußerlichen Geistes außer sich gekommenen Allgemeinheit alles producirten Seyenden und producirenden Selbstbewußten mit ihrer reinen ursprünglichen Idealität ist, und diese Allgemeinheit des sich in seiner in sich reflectirt bleibenden Selbstproduction denkenden Ideellen durch Abstraction ihrer Universalität von der gleichfalls in ihrer Selbständigkeit bleibenden Besonderheit des anderweitigen, nicht als Philosophie hervortretenden Werdens und Vollbringens einerseits und der das

philosophische und nicht philosophische Wahre umfassenden religiösen Universalität andererseits sich als ihr System des reinen Wissens eines reinen an keine ihm äußerliche Fremdartigkeit gebundenen Producirens in sich abschließt, so bleibt der philosophische Gedanke im Verhältniß zu einer ihm eben so mit ihm vermittelten als außer ihm vorgehenden Welt, zu einer ihm ebenso verwandten als anderen Geistigkeit. Indem er indessen so nicht einen ihm in seiner Singularität allein eigenen Gehalt, sondern gerade nur den Inhalt dieser anderen subjectiven und objectiven Geistigkeit selbst in der absoluten Form seiner eigenen transcendentalen Erhebung zugleich über seine vereinzelte Weltlichkeit und seine innerhalb dieser noch ihr selbst äußerlich sehende religiöse Universalität gewinnt, so tritt er nicht als eine fremd gewordene Gestalt, nicht als ein aus der Welt abgeschiedener Geist dem sonstigen Wesen und Treiben derselben gegenüber, sondern als das reine und gemeinsame Ideal aller in ihrer absoluten Wahrheit zugleich überweltlichen Weltlichkeit selbst sammelt er die Strahlen ihrer manifestirten Ideen in dem einen Brennpuncte, in welchem sie als ihrem gemeinschaftlichen Centrum in einander scheinen, und steht so als die das Licht alles Daseyns empfangende und dasselbe wieder beleuchtende Sonne an dem Himmel der irdischen Welt. Und diese Wechselwirkung wird somit für den Genius der Philosophie wie ein unentbehrliches Bedürfen seiner eigenthümlichen Natur. Damit sie jedoch der Vereinseitigung und Mißdeutung eines unphilosophischen Mißverständnisses enthoben werde, bedarf er einer immer dauernden Feststellung und Entwickelung

auch seiner bereits herausgestellten Principien. Diese Nothwendigkeit hat auch diese in die eigentliche Philosophie einleitende Erörterung derselben zuerst veranlaßt.

Da aber ferner die Idee des philosophirenden Geistes nicht mehr in Begriffen, die aus der Absonderung einer unwirklichen nur methaphysischen Allgemeinheit des Ideellen von seiner in der wirklichen Welt der Natur und des Selbstbewußtseyns immanenten Entäußerung entspringen, sondern in Bestimmungen, die zugleich als die bildenden Mächte des Weltlebens in seinen sämmtlichen Gestaltungen und Interessen eine der philosophischen nicht entfremdete Objectivität erzeugen, sich entfaltet, so fordert nicht blos ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Bedürfniß die Bethätigung und Beachtung der speculativen Wahrheit. Denn der die Gegensätze und Beschränkungen seiner gesammten weltlichen Unmittelbarkeit und ihrer in ihr ebenso unmittelbar vorhandenen überweltlichen Idealität in die freien Vermittelungsprocesse einer in ihnen nur als unendlich in sich entstehenden Idee auflösende Geist ist so wenig die Erfindung eines oder mehrer Individuen, als eine in der Betrachtung besonderer Gebilde der Natur und Geistigkeit geschäftige Theorie, sondern der totale Weltgeist selbst, welcher, nachdem er seine Ausbreitung in alle Formen des äußerlichen Universums vollendet hat, diesen allmäligen Verlauf seines extensiven Werdens abbricht, und als Wiedervermitteln dieser Entäußerung mit ihrer absoluten ideellen Productivität die Wurzeln, die er in das irdische Getriebe geschlagen, die Zweige, Knospen, Blätter und Blü-

then, die er in die freieren Elemente desselben entführte, in das einfache Ganze der völlig gereiften Frucht zusammenfaßt. Damit hat indessen der allgemeine Geist der Gesammtheit die frühere Weise seines Daseyns einstweilen verlassen. Er lebt nicht mehr als die geheimnißvolle Macht, welche alle Gestalten des verendlichten Seyns und Thuns in einen unendlichen Kreislauf des harmonischen Erscheinungslebens und seines ihm gehörigen selbstbewußten Handelns wie in ein magisches, verborgenes Gefäde der spinnenden Schicksalsgöttin in einander schlingt, in seiner nächsten Wirklichkeit, sondern läßt eine nach vielen Seiten hin sich zerstreuende Beweglichkeit des Lebens, das übertägige Gefolge der aus der Welt in den Tartarus zurückgewichenen Schönheit, und eine zersplitterte Geschäftigkeit des theoretischen und praktischen Selbstbewußtseyns außer sich zurück. Indessen dieser neue Widerspruch ist nur das erste unmittelbare Daseyn des in seiner philosophischen Gestalt mit seiner vorgehenden Phänomenologie noch nicht ausgeglichenen Geistes. Indem er aus ihrem Grunde sein transcendentales Werden gewonnen, so kann er sich ihr so wenig entfremden, als gänzlich entziehen. Und wenn demnach die in ihren weltlichen Interessen und deren Widerstreit webende Geistigkeit zunächst einzelne Beziehungen ihres Selbstischen in der totalen Idealität ihrer eigenen Wirklichkeit wiedererkennt, und so zuerst von jener die Annäherung der unphilosophischen Weltlichkeit in der Weise ausgeht, daß sie das ganze Wahre in eine nur einseitige principielle Fassung desselben verkehrt und für sich zu benutzen

trachtet, so ist der in seinem universellen Sinne philosophirende Geist des Absoluten dadurch angeregt, an die Stelle dieser Verkehrung parteiischer Selbstigkeit das totale Gegenbild der gleichen Berechtigung aller Interessen, ihrer Mächte und Strebungen zu setzen, und in solchem Beginn einer fruchtbaren Wechselwirkung auch praktischen Nutzen zu stiften. Diese Gefahr der Vereinseitigung und Verdrehung der ideellen Gewalten alles theoretischen und sittlichen Bestrebens, in welchen die Harmonie und das Bestehen der Gesammtheit ihren absoluten Stützpunkt hat, in die Willkühr parteiischer oder gar persönlicher Egoität ist die fernere motivirende Veranlassung für die Erörterung der von Hegel in seiner Einleitung zur encyklopädischen Entwickelung seines Systems besprochenen Principien geworden. Der Verfasser hat sich bemüht besonders die kantische Idee in dem völligen Zusammenhang ihrer denkenden Gestaltung darzustellen, weil sie zu dem erscheinenden Geiste ein näheres Verhältniß hat, und zugleich die speculative Geburtsstätte der ganzen neuesten Ideenerzeugung der theoretischen, wie der practischen Bildung war. Die kantische Philosophie ist der erste Anspruch auch der absoluten individuellen Innerlichkeit an die Ablösung aller Fesseln äußerlicher Auctorität des Geistigen. Aber die in dem Kampf mit der Macht der Willkür und Unsitte begriffene Freiheit ist ein unermeßlicher Weltorcan von in steter Selbstzerstörung in einander wogenden und stürmenden Thaten, und nur in ihrer durch den Frieden, welchen die Idee des Göttlichen stiftet, hergestellten Harmonie mit sich und ihrem Daseyn die unendliche Ruhe und klare Fläche des stillen und hellen Meeres, auf dessen tiefstem Grunde

der Himmel mit seinen Sternen erster und zweiter Größe freundlich heiter sich spiegelt. Möge die Intention des Verfassers in diesem Sinne eine geneigte Aufnahme finden.

Königsberg, am 30. Mai 1846.

Hegel bemüht sich, bevor er den Grundriß seines Systems der Philosophie selbst entwirft, in einer einleitenden Betrachtung das Verhältniß seiner Denkart 1) zu anderen nicht philosophischen Wissenschaften und Ansichten 2) zu Denkweisen der Philosophie selbst, welche von der seinigen, die er für die umfassendste Speculation erklärt, und in einer vor ihm nicht da gewesenen Methode entwickelt, abweichen, für das vorstellende, durch Dialektik noch nicht gebildete Bewußtsein und Denken anzugeben, damit eine vorläufige äußere Bekanntschaft mit diesem Gegenstande, dessen möglichst allgemein zu verbreitende Erkenntniß Hegel in allen seinen theoretischen und praktischen Bestrebungen beabsichtigte, der innigeren Vertrautheit mit demselben vorangehe.

Um in diesem Sinne die Beschaffenheit des philosophischen Wissens zu bezeichnen, sagt er zuerst, daß dasselbe eines Vortheils entbehre, welcher anderen Wissenschaften zugutkommt, des Vortheils, seine Gegenstände und eine als fertige sich darbietende Methode ihres Erkennens voraussetzen zu dürfen. Die Rechtswissenschaft z. B. die Mathematik, die Geographie, Geschichte u. s. w. nehmen ihre Objecte, das Recht, die Größe, die Erde, ein mannichfaltiges Geschehen von Bege-

benheiten und Handlungen als solche auf, und der Maaßstab des subjectiven Geistes, den sie daran legen, die denkende Betrachtungsart, welcher sie dieselben unterwerfen, ist gleichfalls eine im forschenden Subject ohne alle eigene Bemühung um ihr Entstehen seyende Thätigkeit, die sich nur so äußert, wie sie schlechthin ist, welcher es so wenig einfällt, sich selbst als eine wahrhafte Art des Thuns zu beweisen, als sie daran denkt, das Daseyn der Objecte, mit denen sie sich zu schaffen macht, zu erhärten. So soll und kann die Philosophie dagegen sich nicht benehmen. Ihre Aufgabe verlangt, daß sie ihren Gegenstand eben so wohl als ihr wissenschaftliches Verfahren nicht voraussetze, folglich selbst entwickele, und dann diese Darstellung auch als die mit sich übereinstimmende, widerspruchsfreie, durch keine andere Sub- und Objectivität widerlegbare Wahrheit beweise. Die Philosophie ist also die Schöpferin ihrer Gegenstände so sehr als ihrer wissenschaftlichen Methode und des Beweises beider.

Dessenungeachtet hat sie ihre Objecte mit der Religion und anderen Auffassungen und Manifestationen des Wahren gemein. Sie läugnet nicht ab, daß auch ihr Gegenstand Gott, daß er allein die Wahrheit und sogar alle Wahrheit sey, daß ferner auch in ihr das sittliche und religiöse Verhältniß des Menschen zu dem absoluten Geiste, selbst auch die Beziehung der natürlichen Welt auf denselben bezeichnet werde; aber sie ergreift diese Gegenstände nicht als für ein gleichfalls gegebenes Denken, das Vorstellen gegebene, und weicht damit auch von der Religion und ihrer Wissenschaft, der Theologie gerade so als von allen anderen, die Naturwelt und die theoretische, wie praktische Handlungsart des menschlichen Geistes betreffenden Disciplinen ab. Sie muß also ihnen gegenüber diese Verschiedenheit rechtfertigen, sich im Streite mit denselben

behaupten, und im freien Gedanken- und Wortkampfe, insofern sie einen gemeinsamen Antheil des philosophischen und nicht philosophischen Geistes an der Wahrheit des Absoluten nicht in Abrede stellt, einen Friedensschluß gewinnen, welcher als gegenseitiges Anerkennen einer gemeinschaftlichen Wirklichkeit des Ideellen, das nur nnter verschiedenen Auffassungs- und Entwickelungsarten hervortritt, den wahrhaften Zustand alles geistigen Lebens und Thuns bildet.

Ganz äußerlich, ohne den weiteren Zusammenhang dieser ersten Bestimmung der Gestalt und Realität des philosophirenden Wissens mit den anderen Behauptungen der Einleitung zu entfalten, sagt Hegel ferner, daß alles Menschliche und im menschlichen Leben und Handeln Wirksame sich dadurch von dem thierischen unterscheide, daß es durch das Denken bewirkt werde. Was das Denken und das Thierische sey, wird hier weder angegeben noch exponirt, denn erst die philosophische und zwar systematisch philosophirende Demonstration des Wahren offenbart die wahre Natur des Gedankens und seiner sämmtlichen Objecte. Eine der eigentlichen Spekulation selbst aber vorangehende vorläufige Betrachtung derselben stellt nur die Forderung, daß die thatsächliche Seite, welche die Wissenschaft des reinen Absoluten einem gegen sie äußerlichen Bewußtseyn und Wissen darbietet, herausgehoben werde. Daher macht er ferner die Bemerkung, daß die Philosophie, welche gleichfalls wie jedes andere Menschliche als Denken und mit Denken beschäftigt sey, und so mit aller sonstigen Theorie und Praxis des weltlichen Geistes gleichartig erscheinen könnte, doch dessenungeachtet von ihnen sich auch wesentlich ausschließe. Denn in den anderen Weisen anthropologischen Thuns sey die Thätigkeit des Denkens und seiner Bestimmungen nicht in ihrer Reinheit da, sondern mit fremdartigen Stoffen, die von einer

sinnlichen und geistigen Außenwelt, in die sich der Mensch unmittelbar versetzt findet, dem Gedanken dargeboten werden, vermischt; das Denken zeige sich hier also nicht in seiner ihm gemäßen, eigenthümlichen Gestalt, und wenn auch der wesentliche Inhalt nach einer Seite hin derselbe sey, so werde er andererseits auch wieder an dem Formunterschiede betheiligt ein anderer, insoweit das fühlend, anschauend, vorstellend denkende Bewußtseyn ein nach der absoluten Wahrheit Entfremdetes in sich trägt, das nicht ihrem reinen, freien Handeln, welches sie als ihr unbedingtes Denken ist, entspricht.

Indessen hat man sich nicht entblödet, die Meinung zu hegen und auszusprechen, daß das Fühlen, Anschauen u. s. w. als ein unmittelbares Offenbarmachen des Höchsten höher zu achten sei als das Denken, welches ein beschränktes irdisches Getreibe in der Endlichkeit hause. Aber nicht das Gefühl, sagt Hegel, unterscheidet den Menschen vom Thiere, sondern das Denken erst, die freiste vernünftige Handlung verleiht ihm seine Würde. Auch die Thiere haben Gefühle und Vorstellungen; allein Gedanken besitzt nur der Mensch, und das, was er so zunächst blos in mannichfaltigster Bedingtheit seines sich unmittelbar entwirrenden geistigen Gehalts ist, als absolute sich nur selbst begreifende Entfaltung, als die reine, selbstthätige, nur mit sich identische, nur sich und von sich wissende Form zu gewinnen, ist sein höchstes Ziel.

Dieser Werth der philosophischen Wissenschaft ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob erst mit ihrem Beginn im menschlichen Bewußtseyn, Erkennen und Wissen die Wahrheit als eine zuvor noch nicht dagewesene Existenz geboren würde. Man hatte in diesem Mißverstande sich eingebildet und behauptet, daß durch die Beweise vom Daseyn Gottes, welche die dogmatische Metaphysik aufstellte, das Seyn des göttlichen Wesens

und seine Vorstellung erst für das Bewußtseyn als ein neues, vorher gar nicht vorhandenes Object und Wissen gegeben würde. Diese Einbildung aber, meint Hegel, erschiene eben so unhaltbar und besonderlich als eine andere, in welcher wir weder essen noch trinken zu können glaubten, ehe wir uns aus der Physik, Chemie, Anatomie und Physiologie eine genaue Kenntniß der Nahrungsmittel und des menschlichen Körpers erworben hätten, der sie verzehren soll. Diese Wissenschaften würden, setzt er scherzend hinzu, vermöge einer solchen Vorstellung freilich sehr an Ansehn gewinnen, ja ihr Ansehn wäre zu einer allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert. Oder vielmehr, sie würden, — könnte solche Ansicht praktisch werden, — so wenig als jedes andere Menschliche in der Welt seyn. Nicht so folglich, als ob in der philosophischen Wissenschaft eine aus dem abstracten Nichts hervortretende Wahrheit und und deren Vorstellung wie Erkenntniß sich als eine Dea ex machina in die andere Wirklichkeit hineinzauberte, soll ihr Produciren und Denken angesehen werden. Sondern diese Idee und ihr Wissen ist selbst in dieser Form, in welcher sie als philosophirendes Handeln auftritt, — und obwohl sie ein freies, schöpferisches Entstehen so sehr in ihrem Daseyn wie in ihrem Erkennen ist, — dennoch gerade als eine solche Schöpfung ihres Wissens und als ein solches Wissen ihrer Schöpfung eben so ursprünglich, und nicht erst als ein noch nicht Dagewesenes gemacht, wie alles andere Wahre. Aber freilich ist das Philosophiren, insofern es eine besondere wissenschaftliche Gestalt geworden, und es als ein noch mit dem übrigen Thun und Seyn der Idee Vermischtes, noch nicht frei als Wissenschaft und deren System durch Abstraction ausgesondertes Element zu unterscheiden. Jedoch über dieses Entspringen der Philosophie als des sich von seiner bisherigen Realität und

sophie. Allein wenn dieselbe, insofern sie als bildende Wissenschaft angesehen wird, die Verwandlung des unmittelbaren Geistes und des, wie in endloser Mannichfaltigkeit zufälligen, so nur in äußerlicher Nothwendigkeit zusammenhängenden Universums seiner empirischen Welt in die absolute Entwickelung eines in seiner Idealität und Realität frei aus sich entstehenden und als solches nur sich selbst begreifenden Handelns ist, welches nur in diesem Sinne reines, eigentliches Denken heißt, und als für sich selbst allein seyendes und nur auf sich bezogenes Erkennen das unbedingte und sich als unbedingtes, schöpferisches wissende, ewige Leben und Wissen des göttliche nund menschlichen Geistes in Einem darstellt, — und sie erweist als sich methodisch entwickelnde voraussetzungsfreie Dialektik ihres Princips selbst, wie seiner Entfaltung, daß sie diesen Gehalt und Werth hat, — so muß jene Beurtheilung wohl als eine schustermäßige Trivialität der gewöhnlichsten Sinnesart übersehen werden.

Die anderweitige Vorstellung jedoch von dem, was Philosophie sey, ist ferner so unkritisch, daß nicht nur namentlich in England die nur rationellen Wissenschaften der Mathematik, Physik u. s. w. und die zum Theil bloß empirischen der Mineralogie, Chemie, Naturhistorie, Landwirthschaft u. a., sondern auch geradezu Lehren, welche behaupten, daß es gar keine Philosophie und philosophische Wahrheit giebt, als philosophische sich ausgeben und angenommen werden. So nennt man auf der kaufmännischen Insel wohl den Hebel, die Electrisirmaschine, die astronomischen Werkzeuge philosophische Instrumente, da doch nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. w., sondern allein das Denken, das absolute Handeln des absoluten Geistes, Instrument der Philosophie allenfalls genannt werden könnte. — Dessenungeachtet erfährt indessen wenigstens der Name der Philosophie in England

zuweilen eine größere öffentliche Verehrung als bei uns. Bei einem Gastmahl, welches die Schiffseigner-Gesellschaft in London unter Vorsitz des ersten Ministers Carl Liverpool, welcher zwischen dem Staatssecretair Canning und dem Zahlmeister der Armee Sir Charles Long Platz genommen hatte, abhielt, erklärte Canning, daß eine Zeit begonnen habe, in welcher es die Minister in ihrer Gewalt gehabt, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen tiefer Philosophie anzuwenden. Und Broham sprach im Parlamente von den eines Staatsmannes würdigen und philosophischen Grundsätzen vom freien Handel, — denn ohne Zweifel wären sie philosophisch.

Weiter aber hat man gemeint: „Die Philosophie ist auch „deshalb eine für die Bildung des individuellen Subjects so „wenig als für die Ermittelung der Wahrheit anzupreisende „Wissenschaft, weil es 1) so verschiedene Philosophien giebt, „und jede derselben im Widerspruch mit einer anderen besondere „Gedanken über das in und über der Welt wirkende Absolute für die richtigen erklärt, und „also 2) diese mehrtausendjährige Erfahrung zeige, daß die „Ueberzeugung des Höchsten nicht auf dem Gebiete des philosophirenden Denkens gewonnen werden könne." Allein dieser Vorwurf hält eben so wenig Stich. Denn die hervorgebildeten Systeme der Philosophie sind nicht in diesem Widerspruche gegen einander befangen, daß jedesdie bloße Widerlegung eines gegnerischen als sein nur negatives Resultat aufstellte, sondern sie sind wesentlich nur Geburten einer und eben derselben speculativen Idee, die in ihren besonderen Entwickelungen ihre widerspruchsfreie Einheit mit sich und mit ihnen bleibt. Das Besondere aber erhält in solchem Vorwurf die schiefe Stellung gegen das Allgemeine, daß dieses als ein lediglich Abstractes jenes von sich ausschließt. Indessen ist schon die gewöhnlichste Wirklichkeit der Gegenstände eines sinn-

Erkenntnißart trennenden, dieser in ihrer weltlichen Aeußerlichkeit als eine ohne alle Voraussetzung wie eines Stoffs so eines sich unmittelbar gegebenen gestaltenden Handelns selbstständige Selbstgestaltung seiner eigenen mit ihm in ebenso freier einheitlicher Vermittlung gehaltenen Entfaltung gegenübertretenden Geistes wird in dieser Einleitung zur Encyklopädie des absoluten Wissens nichts gesagt, sondern nur bemerkt, daß die Befreiung des Denkens und Nachdenkens von aller Auctorität erst mit dem Zeitalter der Reformation begonnen habe, daß man erst damals in der christlichen Welt die Einsicht gewonnen: Alles, was als wahr gewußt und anerkannt werden solle, müsse sich als ein solches Wahres dem freien Bewußtsein des menschlichen Individuums ergeben und erweisen.

Der denkende Geist aber ist nicht schlechthin in seiner Reinheit unmittelbar innerhalb der Erscheinung des Wirklichen, oder er ist sich selbst nicht ohne sein Zuthun als absolutes Philosophiren, sondern er findet sich im vorhandenen Bezuge auf einen höheren und niederern Gegenstand, — auf einen höheren, indem die religiöse Wahrheit sich ihm als die Auctorität der Offenbarung eines über ihn und die Welt erhabenen Geistes überliefert, auf einen niederern, indem die Wirklichkeit der Natur und seiner eigenen historischen Aussenwelt in der Gestalt eines zwar Fremdartigen, Zuerforschenden, aber auch eben so zufälligen Geschehens vor ihm ausgebreitet ist. Insofern der Gedanke der Philosophie sich innerhalb eines solchen Verhältnisses gewahr wird, so hat einerseits die Religion und ihre kirchliche Wissenschaft, andererseits das unmittelbar auf die Ergründung der Objecte der natürlichen und geistigen Erscheinung gerichtete rationelle Denken, indem es allgemeine Beziehungen, Gesetze, wodurch der in endloser Mannichfaltigkeit entfaltete Complex der Erfahrungswelt sich bestimmt zeigte, entdeckte, dem Philosophiren sich entgegengearbeitet, weil sie das

Allgemeine von seiner historischen und sinnlichen Umhüllung befreit dem reinen absoluten Denken des unbedingten Geistes darreichten. Dasselbe nimmt also Bestimmungen wie aus dem Wissen des Glaubens, so aus dem verständigen und erfahrenden Erkennen auf, aber als auch in ihnen nur frei sich selbst explicirendes Begreifen trägt es zugleich andere Kategorien in sie hinein, welche es umbilden und weiter entwickeln. In solchem Verfahren ist indessen die Philosophie, indem sie Denken und Seyn nur in einer anderen Form als diejenige ist, an welche das menschliche Bewußtseyn in sonstigen Weisen seines Handelns und Lebens gewöhnt wird, faßt und darstellt, nichts demselben durchaus Fremdes und Umfaßliches, denn sie stellt nur die Exposition des in seiner Ursprünglichkeit schon vorhandenen freien Gedankens und seines Verhaltens zu seinen Gegenständen hin. Uud der Vorwurf, daß die speculative Erkenntniß ein so wenig sich selbst als jedem anderen Verständniß verständliches, und also zweckloses Geschäft, ein übernächtiges penelopeisches Gewebe beginne, muß als unhaltbar von ihr zurückgewiesen werden.

Aber sie erfährt deshalb in anderer Hinsicht einen diesem ersteren entgegengesetzten Widerspruch. Es wird gesagt: „Weil die Philosophie sich so nur als Wissenschaft des Denkens ansieht, ist sie eine sehr entbehrliche Erkenntniß, welche weder gelehrt, noch gelernt zu werden braucht, denn denken kann jeder wie er geht und steht, von Hause aus.“ Man giebt zu, „daß ein jeder, um ein Schuster werden zu können, das Handwerk des Schuh- und Stiefelmachens müsse erlernt haben, obgleich er das natürliche Maaß für Schuhe und Stiefeln an seinem Fuße, und die Geschicklichkeit zu diesem handwerksmäßigen Thun in dem Bau seiner Hände gerade so gut mit auf die Welt bringt, als die Befähigung des Denkens für die Philo-

sophie. Allein wenn dieselbe, insofern sie als bildende Wissenschaft angesehen wird, die Verwandlung des unmittelbaren Geistes und des, wie in endloser Mannichfaltigkeit zufälligen, so nur in äußerlicher Nothwendigkeit zusammenhängenden Universums seiner empirischen Welt in die absolute Entwickelung eines in seiner Idealität und Realität frei aus sich entstehenden und als solches nur sich selbst begreifenden Handelns ist, welches nur in diesem Sinne reines, eigentliches Denken heißt, und als für sich selbst allein seyendes und nur auf sich bezogenes Erkennen das unbedingte und sich als unbedingtes, schöpferisches wissende, ewige Leben und Wissen des göttliche nund menschlichen Geistes in Einem darstellt, — und sie erweist als sich methodisch entwickelnde voraussetzungsfreie Dialektik ihres Princips selbst, wie seiner Entfaltung, daß sie diesen Gehalt und Werth hat, — so muß jene Beurtheilung wohl als eine schustermäßige Trivialität der gewöhnlichsten Sinnesart übersehen werden.

Die anderweitige Vorstellung jedoch von dem, was Philosophie sey, ist ferner so unkritisch, daß nicht nur namentlich in England die nur rationellen Wissenschaften der Mathematik, Physik u. s. w. und die zum Theil bloß empirischen der Mineralogie, Chemie, Naturhistorie, Landwirthschaft u. a., sondern auch geradezu Lehren, welche behaupten, daß es gar keine Philosophie und philosophische Wahrheit giebt, als philosophische sich ausgeben und angenommen werden. So nennt man auf der kaufmännischen Insel wohl den Hebel, die Electrisirmaschine, die astronomischen Werkzeuge philosophische Instrumente, da doch nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. w., sondern allein das Denken, das absolute Handeln des absoluten Geistes, Instrument der Philosophie allenfalls genannt werden könnte. — Dessenungeachtet erfährt indessen wenigstens der Name der Philosophie in England

zuweilen eine größere öffentliche Verehrung als bei uns. Bei einem Gastmahl, welches die Schiffseigner-Gesellschaft in London unter Vorsitz des ersten Ministers Carl Liverpool, welcher zwischen dem Staatssecretair Canning und dem Zahlmeister der Armee Sir Charles Long Platz genommen hatte, abhielt, erklärte Canning, daß eine Zeit begonnen habe, in welcher es die Minister in ihrer Gewalt gehabt, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen tiefer Philosophie anzuwenden. Und Broham sprach im Parlamente von den eines Staatsmannes würdigen und philosophischen Grundsätzen vom freien Handel, — denn ohne Zweifel wären sie philosophisch.

Weiter aber hat man gemeint: „Die Philosophie ist auch „deshalb eine für die Bildung des individuellen Subjects so „wenig als für die Ermittelung der Wahrheit anzupreisende „Wissenschaft, weil es 1) so verschiedene Philosophien giebt, „und jede derselben im Widerspruch mit einer anderen besondere „Gedanken über das in und über der Welt wirkende Absolute für die richtigen erklärt, und „also 2) diese mehrtausendjährige Erfahrung zeige, daß die „Ueberzeugung des Höchsten nicht auf dem Gebiete des philosophirenden Denkens gewonnen werden könne." Allein dieser Vorwurf hält eben so wenig Stich. Denn die hervorgebildeten Systeme der Philosophie sind nicht in diesem Widerspruche gegen einander befangen, daß jedesdie bloße Widerlegung eines gegnerischen als sein nur negatives Resultat aufstellte, sondern sie sind wesentlich nur Geburten einer und eben derselben speculativen Idee, die in ihren besonderen Entwickelungen ihre widerspruchsfreie Einheit mit sich und mit ihnen bleibt. Das Besondere aber erhält in solchem Vorwurf die schiefe Stellung gegen das Allgemeine, daß dieses als ein lediglich Abstractes jenes von sich ausschließt. Indessen ist schon die gewöhnlichste Wirklichkeit der Gegenstände eines sinn-

lich vorstellenden Bewußtseyns an ihrem erscheinenden und verschwindenden Scheine die Widerlegung so trivialer Ansichten. Das Obst, z. B. ist nicht etwa als die reine abstrahirte Gattung, sondern in der Art und Individualität von Kirschen, Trauben, Aepfeln, Birnen u. s. f. vorhanden, und keinem wird es deswegen einfallen, die Kirschen, wenn sie ihm als Genuß dargeboten werden, darum zu verschmähen, weil sie wohl Kirschen, nicht aber Obst seyen. In dem ganzen sinnlichen Universum sogar gilt dieses Gesetz eines sich in besonderen Entwickelungen entfaltenden und darin mit ihnen und mit sich in Einklang und Einheit bleibenden Lebens. „Die Knospe", sagt Hegel an einer andern Stelle, in der prächtig geistvollen Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, „verschwindet im Hervor„brechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von die„ser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüthe „für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt, und als ihre „Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen „unterscheiden sich nicht nur, sondern ihre flüssige Natur macht „sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, in der sie „sich nicht nur nicht widersprechen, sondern das eine so noth„wendig als das andere ist. Diese gleiche Nothwendigkeit „macht erst das Leben des Ganzen aus." Ebenso ist die Philosophie als ihr in der Zeit hervortretendes Werden die allmälige Darstellung der besonderen Principien der reinen denkenden und rein gedachten, — nicht nur gefühlten, angeschauten, vorgestellten — Idee, bis diese, nachdem sie alle ihre Bestimmungen einzeln herausgehoben, sich als das vollständige System des wissenden und gewußten Wahren mit dem Gewinn einer drittehalbtausendjährigen Arbeit, als die totale Gestalt und der totale Gehalt des absoluten Gedankens vollendet. Denn der nur in der freien Entwickelung der gleichen Autarkie seines

Denkens uns Seyns sich wissende Geist hat zum Grunde seines Entstehens sein Daseyn innerhalb einer bedingten, endlichen Welt der äußeren, erscheinenden Wirklichkeit des Geistigen und Natürlichen, in deren Labyrinth er sich als der an sich absolut freie und unendliche verwickelt findet, und deren Verlauf er gleichsam zu durchleben und zu durchwandeln hat, um sein jedesmaliges Verhältniß darin zu sich und zu seiner vorgefundenen Gegenständlichkeit als sein einzelnes Denkprincip zu erkennen, bis seine absolute Idealität nicht mehr theils abstract, theils nur einseitig concret in abgesonderter Einsamkeit einer außer dem Ideellen gegen es gleichgültigen Weltlichkeit gegenüber ist, sondern den Einheitspunckt erreicht, in welchen der ideelle Geist an sich, der ideelle Geist der besonderen Weltepochen, und der wirkliche Weltgeist derselben, in seiner Allgemeinheit selbst als eine vollständige Entfaltung des absoluten Wahren sich mit sich zusammenschließt. Doch der weitere Entwurf dieser Beschaffenheit des Geistes der in ihrer Gegenständlichkeit, wie in ihrem Sichselbsterkennen unbedingten Wahrheit, insofern sie innerhalb der zeitlichen Entfaltung der Idealität und Realität der universellen Idee hervorgeht, gehört der Geschichte der Philosophie, deren Systeme in dem vollendeten Ganzen des reinen Gedankens nicht als in einstweilen äußerlicher Selbstständigkeit abgeschlossene besondere Principien, sondern nur als organische Momente eines einzigen Gedankenuniversums Bestand haben.

Auch Hegel erwähnt daher in seiner encyklopädischen Einleitung nur den philosophischen Ausgangspunct der neuesten Speculation, das kantische System der Kritik der reinen Vernunft ganz oberflächlich, indem er sagt: „durch dasselbe sey die „Ansicht plausibel gemacht worden, daß die erkennende Thätig„keit des menschlichen Geistes, bevor sie an die Ergründung des „Wahren selbst gelangen könne, erst müsse geprüft werden, damit

man die Einsicht erwerbe, ob dieselbe wohl auch zu einem so gewichtvollen Geschäft, als die Erforschung der Wahrheit sey, sich fähig erweise. So aber, meint Hegel, werde das Erkennen als ein Instrument des denkenden Geistes angesehen, dessen man sich für die Auffindung eines sich, Gott weiß wo, außerhalb alles vernünftigen Thuns herumtreibenden Wahren bediene. Allein doch nur selbsterkennend könne diese Untersuchnng angestellt werden, und erkennen wollen, bevor man wirklich erkenne, gleiche jener überweisen Regel des Scholastikers, nach welcher der Mensch erst zwischen seinen vier Wänden sich die leiblichen Bewegungen des Schwimmens abquälen müsse, ehe er sie im Wasser selbst versuche. Nicht auf einen außerhalb seiner befindlichen fremdartigen Gegenstand beziehe sich das philosophische Erkennen, sondern es als solches sey, wie es nur sich denkendes und wissendes Selbst ist, auch nur sein eigenes Object. Und wenn es sonach in seiner Realität sich unmittelbar als ein nicht mit sich übereinstimmendes, sondern vielmehr fremdes und widersprechendes gewahr werden sollte, wie es sich denn in der That als in der Erscheinungswelt des wirklichen Geistes der Natur und des Selbstbewußtseyns zunächst vorhanden so findet, so sey dieser Widerspruch selbst der Gewährleister seiner Ueberwindung und Ausgleichung, denn er ist an ihm selbst als seine totale Dialektik in sich eben so seine auf sich selbst bezogene Negation und Negativität und darin die an sich gesetzte Möglichkeit der widerspruchsfreien Position seines Sichaufhebens. Das Denken hat also gar nicht nöthig in jene Misologie zu gerathen, von der Plato bereits das Beispiel vor sich hatte.

In seinem ferneren einleitenden Betrachten des Verhaltens der Philosophie des Absoluten zu anderen Denkarten und Wissenschaften, behauptet Hegel noch, daß sie zugleich das Wahre

aller sonstigen Disciplinen, wie alles Denkens und Seyns zwar enthalte, jedoch dessenungeachtet gewisse, der bloßen Aeußerlichkeit des Lebens und Wissens heimfallende Bestimmtheiten von sich ausschließen müsse, denn sie gehören nicht der bleibenden, unvergänglichen Wahrheit, sondern dem Wechselspiel zufälliger, nur geschichtlicher und positiver Vereinzelung. So umfaßt z. B. die Rechtswissenschaft als solche letztliche positive Bestimmungen des jedesmal geltenden besonderen Gesetzes und Rechtes, über die innerhalb ihrer nicht hinausgegangen werden könne, eben so das System der Abgaben, vollends die früher als eine Scienz behandelte Heraldik. Auch gelte in ihnen eine abstracte, bei der festen Voraussetzung und Nichtidentität der Gedanken, Begriffe, stehen bleibende Denkmethode, sowie die unfreie Auctorität der Ansicht berühmt gewordener Kenner solcher Gegenstände. Und ferner endlich seyen diese Wissenschaften in sich abgeschlossen, es werde kein Uebergang aus ihnen in eine andere höhere nnd mit dieser in ein absolutes Ganzes des Wissens gemacht.

Die Philosophie aber ist als ihre eine Totalität zugleich ein Complex von einer Anzahl besonderer vernünftiger Wissenschaften, und ihre darin dessenungeachtet sich gleichbleibende Sichselbstgleichheit des nur sein eigenes Seyn und Wissen producirenden Absoluten wird von Hegel unter dem Bilde eines Kreises von Kreisen in der Art veranschaulicht, daß jeder Kreis des sich in und aus sich bewegenden und in diesem Entwickeln seines ursprünglichen vollendenden philosophischen Wissens zugleich in der dabei eben so stattfindenden Entfaltung der totalen Idee nach Innen, wie nach Außen und ihres Verhältnisses zu ihrer Besonderung seine Schranken durchbricht, und so durch ein immer weiteres Element bis zum höchsten und umfassendsten fortläuft.

So wird in dem ganzen bisher entwickelten Sinne end-

lich der Umfang der reinen und absoluten Wissenschaft so angegeben, daß er aus den drei Haupterkenntnissen, die ihrerseits wieder als die Gattungen besondere Scienzen als deren Arten subsumiren, bestehe, nämlich:

1. Der Logik als der Wissenschaft der Idee des allgemeinen Denkens, oder des in seiner noch unmittelbaren und abstracten Einheit mit sich an und für sich seyenden, d. h. vor der Entwickelung seiner Differenz des überweltlichen und weltlichen Geistes in seiner eigenen Ursprünglichkeit processirenden Denkens.

2. Der Naturphilosophie als der Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn.

3. Der Philosophie des Geistes als der Wissenschaft der Idee des aus seinem Andersseyn sich in sich zurücksetzenden und so mit seiner ersten ursprünglichen Originalität als vollständig explicirter vereinigten Geistes.

Wenn die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes sich so als die besonderen Wissenschaften der einen allgemeinen Wissenschaft der absoluten Idee zeigen, so könnte man die Encyklopädie derselben als die Scienz des totalen und in seiner absoluten Vollständigkeit auch des Details vollendeten philosophischen Geistes selbst erachten, welcher die umfassende Identität aller dieser reichen Manifestationen der logischen, natürlichen und weltlich geistigen Idee mit ihrem Verhältniß zu ihrer überweltlichen Ursprünglichkeit in seiner absolut centralen Geistigkeit aus- und einstrahlen läßt. Hegel sagt jedoch: „die encyklopädische Darstellung des Absoluten beschränke sich in der Entfaltung der Grundbegriffe jeder besonderen und einzelnen philosophischen Disciplin,“ und handelt auch in dieser Fassungsart die angegebenen Bestimmtheiten der Philosophie ab.

Er beginnt demzufolge mit der Dialektik des logischen Absoluten, leitet jedoch auch diese ein, indem er den zwischen die abstract formelle und eben so sinnliche Denkart einerseits und die wirklich speculative andererseits fallenden Gestalten des unmittelbaren sich in seinen dialektischen Widersprüchen noch nicht erkennenden dogmatischen, des kantisch-kritischen und des gläubigen Denkens noch eine besondere Betrachtung widmet, und folglich die anderen *speculativen* Systeme der antiken und christlichen Welt als in das vollendete absolute, bereits übergetretene, der vorläufigen Orientirung des ideellen Standpuncts daher nicht angehörige, hier nicht berücksichtigt. Er bezeichnet demgemäß zuerst die:

Erste Stellung des Gedankens zur Objectivität der Philosophie.

Mit dieser Stellung ist das naive Wissen angedeutet, welches als unmittelbares Bewußtseyn und Seyn seiner vorgefundenen, d. h. weder in ihrer Ursprünglichkeit entwickelten, noch bezweifelten Denkthätigkeit und der von einer sinnlichen Außenwelt der Natur und des Denkens ihr gegebenen Gegenstände, in dem unbefangenen Glauben sich der Erforschung der Dinge überläßt, daß es durch eine Entwickelung dieses vorhandenen Daseyns seiner Denkoperationen und Anschauungen, die Wahrheit seiner natürlichen und geistigen Objecte erkennen werde. Soweit die vernünftige Idee entweder auch durch die sich äußerliche Absonderung und Vereinzelung der Realität und Idealität des absoluten Processes als concreter Hintergrund für eine speculative Phantasie erscheint, oder das Denken auf diesem Standpuncte andererseits seinen früheren ursprünglichen Zusammenhang in Abstractionen, die als solche fixirt werden, zerfallen läßt, kann diese Art des Philosophirens so sehr eine ächte Naivität des Ideellen, als eine bloß verständige Weltansicht seyn. Da die erstere mit der

Entfaltung des zur systematischen Wissenschaftlichkeit herangereiften absoluten Gedankens zusammenfällt, so genügt es diesem Ueberblick der vor dem Erscheinen des hegelschen Systems aufgestellten Gestalten der Philosophie, daß die letztere, welche dem abstrahirenden Vernunftverstande angehört und, wie bekannt ist, als dogmatische Metaphysik von Wolff ausgebildet wurde, in ihren allgemeinen Umrissen dargelegt werde. Uebrigens ist diese Verstandesansicht der Dinge nur, insofern sie sich als System der Philosophie darzustellen versuchte, eine vormalige Begebenheit im Reiche des Wissens. In ihrer allgemeinen Form gilt sie als abstracte Darstellung der Vernunftgegenstände in der Welt des denkenden Vorstellens noch jetzt mit großem Ansehn, wie sie zu jeder Zeit in dieser Weise da gewesen ist, und, so lange als die Welt Welt bleibt, sich erhalten wird, weil sie die Wahrheit in ihrer sich zunächst äußerlichen Realität und außer dieser und sich bleibenden Abstraction erfaßt und mittheilt.

Dieses Denken nahm also von gewissen im unmittelbaren Thun und Bewußtseyn sich darbietenden Acten, — 1) Operationen des Abstrahirens gegebener Vorstellungen der einer sinnlich wirklichen Objectivität der Natur und des Geistes angehörigen Gegenstände von einander, 2) den Operationen des Urtheilens, als der ersten Synthesis abstrahirter Vorstellungen, und, 3) den Handlungen des Schließens als der Verbindung von je zwei Urtheilen seinen Ausgangspunkt. Es schied so zuerst analytisch die zufällig in einander gemengten Bestimmungen einer in endlos mannichfaltiger Complexion vorliegenden, geistigen und natürlichen Erscheinungs- und Vorstellungswelt, — Welt der in ihrer Aeußerlichkeit vom sinnlichen und intellectuellen Verstande gefestigten Selbstständigkeit der ideellen und reellen Momente des totalen Begriffs der absoluten Idee, — nach ihrer scheinenden Beschaffenheit der Gleichheit und Un-

gleichheit mit sich und unter einander, und suchte sie in der Aufstellung solcher Beziehungen nach dem Gesetz des abstrahirenden und sich wie das anderweitige Objective theils äußerlich trennenden, theils ebenso äußerlich verbindenden Denkens in ein geordnetes Zusammenstehen von Erkenntnissen zu bringen.

Das innere, ideelle Band der Einheit aber, welches selbst das Abstracte und Sinnliche als das nur außer sich gesetzte Allgemeine und Einzelne des speculativen Begriffes umschlingt, gab den Dogmatismus diejenige Totalität seiner Gegenstände, deren Entstehungsgrund die absolute Vernunft selbst ist. So zerfiel er, nachdem er sich vermöge der durchgeführten Anwendung seiner denkenden Operationen auf den gesammten Umfang der in der empirischen Welt der Natur und des Geistes wahrnehmbaren Bestimmtheiten eine geordnete Gestalt gegeben hatte, in vier Disciplinen.

Er stellte nämlich, indem er die Lehre von seinen formellen Handlungen des Denkens und den ihnen entsprechenden Begriffsgestalten der Vorstellungen an sich als das vorbereitende Wissen unter dem Namen der Logik aus seinen eigentlichen System absonderte, als ersten Theil desselben

die Ontologie auf, die Lehre von den abstracten Bestimmungen des Wesens aller Dinge. Dieses Wesen ist ihm das durch Abstraction aus der Empirie des Denkens und der Sinnlichkeit gewonnene gemeinsame Allgemeine aller Objecte der vorstellenden und vorgestellten Welt. Die besonderen Bestimmungen des so von ihr selbst secirten caput mortuum alles selbstbewußten und natürlichen Geistigen werden gleichfalls aus dem Vorstellen entnommen, und so von dem Todtenkopf alles wirklich lebendigen Wesens in einer Reihe formeller Urtheilssätze ausgesagt, nämlich: Seyn, Daseyn, Endlichkeit, Unendlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung u. s. w. Das so

durch Prädicate bestimmte Absolute der Dinge ist aber, wie leicht ersichtlich wird, kein Absolutes mehr. Ja es ist sogar in seinem Ursprunge sogleich durch die Abstraction eines außer ihm operirenden Denkens des nur vorstellenden Bewußtseyns bedingt, nicht seine eigene freie Selbstschöpfung und deren Entwickelung.

Den zweiten Theil der formellen Metaphysik bildete dann nach dieser Erörterung des Unwesens der Wesentlichkeit die Psychologie, deren Gegenstand die Seele war. Auch dieses Object wurde, wie es innerhalb des Gebietes der vorgestellten empirischen Sachen und ihres in abstracter Formalität gefestigten Gedankens sich zeigte, untersucht. Die Seele wurde als vom erfahrenden Bewußtseyn vorgefundenes Ding wie die Sinnendinge behandelt, nur als ein anderes Daseyn innerhalb derjenigen Sphäre, in welcher äußerliche Zusammensetzung, Endlichkeit, Veränderlichkeit, quantitatives Zu- und Abnehmen vor sich gehen, aufgesucht, und in ihrer davon sich unterscheidenden Beschaffenheit ergriffen.

Der dritte Theil war ferner die rationelle Kosmologie, die Lehre von der vor der Vorstellung erscheinenden Welt, ihrer Zufälligkeit, Nothwendigkeit, ihrem Begrenztsein in Raum und Zeit, ihrer Substantialität, freien und bedingten Causalität, ihrem Guten und Bösen, der Glückseeligkeit und dem Schmerz innerhalb ihrer, wie auch von ihren wirkenden und finalen Ursachen. Ideelle Bestimmungen, die aus ächter speculativer Denkart entsprungen waren, wurden mit zufälligen, empirischen der in ihrem Erscheinen verschwindenden Wirklichkeit unkritisch gemischt.

Der vierte Theil endlich, die metaphysische Theologie war erst recht im Widerspruche mit sich selbst und ihrem Gegenstande befangen, indem sie einmal Gott, ens su-

premum, ens realissimum als ein ganz abstract überweltliches hinstellte, und dann wieder, um doch auch den Urheber der Welt und aller Dinge in ihm zu zeigen, als wirkliche Ursache und Teleologie derselben mit ihrem Endlichen, Dürftigen Zufälligen, Veränderlichen zusammenbrachte, endlich aber durch eine willkührliche Erhebung der Eigenschaften des menschlich-theoretischen und menschlich-praktischen Geistes, seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Macht, Güte in die unbestimmte Unendlichkeit der Vorstellens davon ihrem Gegenstande ganz nebulose, unfaßliche Prädicate zuertheilte. Sie gab von Gottes Natur nur dasjenige an, was wir als endliche Geister unter seinem Begriffe vorstellen und nicht vorstellen.

Diese Metaphysik hatte also, — obgleich sie dadurch, daß sie ihre Gedanken als die wahren objectiven Bestimmungen der Dinge ansah, höher stand als das neuere kritische Philosophiren, welches alle Gegenständlichkeit des Erkennens ableugnet, — eben, weil sie den Widerspruch ihres reinen Denkens mit seiner unkritischen Einmischung in eine ihm fremdartige empirische Materiatur des sinnlichen Vorstellens in ihrer unphilosophischen Naivität garnicht gewahrwurde, — das Schicksal, daß ihr von einer Seite die Erfahrung der sensuellen Welt und deren Skepticismus, von anderer der Gegensatz des Rationellen und Sinnlichen als eine objective und subjective Opposition entgegengestellt wurde. So bildete sich die sogenannte Erfahrungsphilosophie oder der Sensualismus, die Humesche Skeptik, das kritische Idealisiren des kantischen Systems aus.

Die Erfahrungsphilosophie aber verfiel, ohne es zu merken, in denselben Widerspruch, welcher der Untergang der dogmatischen war.

Denn sie wollte zwar, indem sie alles Einmischen der metaphysischen Denkart in das sinnliche Wahrnehmen entfernte,

nur diejenige Bestimmtheit als eine wahre gelten lassen, welche eine empirische Gegenwart des Wirklichen ihrem unmittelbaren Vorstellen zeigte; sie stellte zwar so den allerdings wichtigen Grundsatz dar, das jede Wahrheit, wenn sie als solche zugleich eine gewisse Ueberzeugung seyn soll, sich auch in der sinnlichen Sphäre des Subjects und Objects präsentiren müsse; — sie hatte zwar damit ferner das Bestreben, Geist und Natur in ihrer thatsächlichen Vereinzelung aufzufassen und darzustellen; aber sie gerieth in dieser empirischen Forschung selbst vermöge einer ihr unbewußt sich einschleichenden Denkthätigkeit des freien Subjectiven und sich verbindenden Objectiven, die nicht mehr bloßes Riechen war, in die Auffassung von Gesetzen und Allgemeinheiten der Phänomene des Selbstbewußten und Bewußtlosen, also gewisser in ihrer Universalität wirksamer Bestimmungen derselben, die sich im Bereich des Sinnlichen selbst von seiner Einzelnheit ausschlossen. Indem das sensuelle Denken diesen Widerspruch übersah, unterlag es 1) dem Einfluß der von Hume entwickelten modernen Skeptik und 2) zugleich mit dem Dogmatismus der Gegenwirkung der kantischen Kritik.

Hume bestritt, daß in dem Weltreiche des Sinnlichen allgemeine und nothwendige Bestimmungen als wirklich darin objectivirte könnten gezeigt werden. Weil nun aber die sensuelle Empfindung desselben die einzig mögliche Erkenntniß des Menschen überhaupt ist, so ist weder eine allgemeine natürliche Objectivität, noch eine theoretische oder praktische, sittliche oder gar religiöse Wahrheit des Geistes irgendwo da. Impressionen, Meinungen, Gebräuche, Gewohnheiten des sonstigen sinnlichen und des menschlichen Lebens sind für den Menschen die alleinigen Bestimmtheiten und Motive, der so wie jedes Andere weder etwas Wahres, Allgemeines ist noch weiß. So erkennt der Humesche Skepticismus weder Dinge

noch Geister, oder gar den Geist an und für sich selbst an, sondern als das einzige Daseyn und Wissen gilt ihm nur ein zufällig sich vermengendes Gewirre von sensuellen Atomen und ein diesem entsprechendes an ihm selbst eben so vereinzeltes Empfinden desselben, das Chaos der vernuftlosen subjectiven und objectiven Accidentalität. Ein solcher Skepticismus ist aber von der schlechtesten Art. Der antike war sein gerades Gegentheil. Sein dialektischer Denkproceß vernichtete nicht die objective Allgemeinheit und Geistigkeit, sondern den für die Vorstellung existirenden Schein des sinnlichen Universums und dessen von unspeculativen Denkern behauptete Wahrheit, und brach so dem Einrücken des reinen, des freien und philosophischen Gedankens in das göttliche Reich des Uebersinnlichen die Bahn. Darum erwarb sich indessen Hume dennoch das Verdienst, daß er den Unterschied allgemeiner und nothwendiger Bestimmungen von nur sinnlichen Subjecten und Prädicaten bemerkbar gemacht, und so Kant zu einer tieferen Begründung unserer Denkbegriffe gefördert hatte. Sie bildet die

Zweite Stellung des Gedankens zur Objectivität.

Von dem Resultat der bisher entwickelten formellen Wissenschaft des metaphysischen Dogmatisirens und der denkenden Empirie, wie es sich in Hume's Skepsis ergeben hatte, beginnend bestritt Kant gleichfalls, daß den Erkenntnissen des sinnlichen Erfahrens Allgemeinheit und Nothwendigkeit zugegeben werden könne, leugnete darum jedoch nicht wie Hume das Daseyn und das Wissen einer solchen Allgemeinheit und Nothwendigkeit selbst ab, suchte indessen ihren Ursprung nicht im sensuellen Wahrnehmen und den aus ihm durch die Operationen eines dasselbe von aussen formirenden Denkens abge=

zogenen Begriffen auf, sondern in dem gar nicht zur Erfahrung als solcher gehörigen und nur so sich auf dieselbe beziehenden Denkvermögen und dessen Functionen und Bestimmungen a priori allein. Die Erkenntniß innerhalb der Erfahrung selbst aber ist eine durch Vereinigung dieser Intelligenz mit der sinnlichen Anschauung gewirkte Synthesis beider Principien, des Verstandes nämlich und der Sinnlichkeit, die vielleicht, wie Kant bemerkt, aus einer uns unbekannten Wurzel entspringen.

Die im bloßen Wahrnehmen vorhergehenden Bestimmtheiten dagegen sind in ihrem Inhalt so mannichfaltig wie in ihrer Form. Als Inhalt sind sie der äußerliche Complex unserer ganz zufällig vereinzelten Sinneseindrücke und der an uns selbst ihnen gemäßen Empfindungen, als Form ihr Außereinander innerhalb der beiden Arten unseres reinen Anschauens, **Raum** und **Zeit**, nämlich des in seinem unmittelbaren Außersichselbstseyn das Sinnenweltliche recipirenden und als solches Recipiren sich zugleich in sich zurück reflectirenden Denkens a priori selber. Jener sinnliche Complex einer endlos vervielfältigten ganz außerhalb des denkenden und erkennenden Bewußtseyns fallenden empirischen Welt ist nun der Stoff für die reine receptive Thätigkeit der uns allein angehörigen Anschauung und für die Spontaneität des nur aus sich handelnden Denkens als solchen. Er entspringt aus einer aus unbekannt bleibenden Objectivität außer uns, die gleichsam hinter dem Busch der Phänomene Versteck spielt, und welcher gleichwohl eine gewisse blos fühlende Empfänglichkeit an uns darin entspricht, daß jene auf unsere eigene sinnliche Organisation einwirkt, und so, indem sie sich von derselben in Empfang nehmen läßt, die wiederum ihrerseits nur als eine empfangende sich äußert, analog mit dem leidenden Subject

sich selbst zur Passivität des Materials für das lediglich selbstthätige Verfahren des sich an die reine Anschauung und deren beide Formhandlungen Raum und Zeit anknüpfenden Verstandes a priori depotenzirt. Der Verstand an sich aber, oder, wie Kant die ursprünglich rein aus sich denkende Intelligenz näher bezeichnet, das reine appercipirende Ich zerfällt an ihm selbst, ohne daß der kritische Philosoph den Grund dieser Zerspaltung eines sonst mit sich identischen Denkprincips, wie er selbst eingesteht, anzuzeigen vermag, in gewisse eben so ursprüngliche Handlungen, als er selbst in einer solchen unmittelbaren Ursprünglichkeit ein an sich vorhandenes Thun ist, die sogenannten Urtheilsfunctionen des Ich im Denken. Indem dieser Verstand in diesen Functionen durch das Medium des receptiven reinen Handelns der Anschauung vermittelt das Gefühlsmaterial der Sinnenwelt mit sich verknüpft, entspringen aus einer solchen Synthesis die objectiven Erkenntnisse für's denkende Subject. Die durch die rationelle Intelligenz vermöge der eben angegebenen Anwendung ihrer Urtheilshandlungen auf die Sinnlichkeit allein bewirkten Beschaffenheiten dieser Erkenntnisse für sich gefaßt sind nun die reinen Verstandsbegriffe oder Kategorien, die allgemeinen intellectuellen Prädicate aller Phänomene der in unsere Anschauung hineinspielenden Aussenwelt, welche als solche jenen reinen Urtheilsformen verwandt sind. Und indem nun ferner das so denkende Ich seine besonderen Synthesen, die es innerhalb des sinnlichen Universums in den verschiedenen Acten seines Urtheilens und den damit correspondirenden Kategorien vollzieht, und den darin zugleich nebst seiner reinen Anschauung eingestellten Empfindungsstoff mit sich als dem reinen totalen Selbstbewußtseyn, der in allem Denken, Anschauen und Fühlen präsenten ursprünglichen Einheit des durchaus selbstthätigen

Princips vereinigt, die als eine durch alles Intellectuellen des erscheinenden Denkens und den gesammten Sinnencomplex sich durchziehende universelle Handlung alle diese Vorgänge begleitet, — wie Kant sich wirklich recht wunderlich ausdrückt, — entsteht das gesammte kritische System der reinen rationellen Erkenntniß des subjectiven Idealismus und seines empirischen Weltalls. So erkennt jedoch das reine transcendentale Subject, — weil es als an sich selbst nur unmittelbar sich vorfindendes subjectives Handeln in verschiedenen Arten sich selbst nicht als intellectuelles Object sich gegenüber haben, daher auch sich als solches weder denken noch wissen kann wie es an sich selbst in seiner eigenen Ursprünglichkeit ist, und folglich, um von sich zu wissen, eines dazu auf die angegebene Weise von aussen an es herangebrachten Stoffes bedarf, in welchem es sich durch seine Behandlungsart desselben erst gegenständlich wird, — sich selbst und alles Andere nur insofern es erscheint, d. h. nur als das durch ein Anderes für die Möglichkeit seines eigenen Daseyns und Wissens bedingte, nicht wie es an und für sich selbst ist.

Aber das reine Denken der spontaneischen Intelligenz wird sich dennoch, indem es sich aus sich in eine sinnliche Welt versetzend durch seine Synthesis derselben sich auch für sich als ein darauf einwirkendes Wesen erfährt, ebenso in seiner eigenen subjectiven Unbedingtheit gewahr. Und wenn es nun, durch eine solche Erfahrung gelockt, den Versuch anstellt, sich selbst dadurch Object zu werden, daß es sich so, wie es als erkennendes Thun allein in die Sinnenwelt aus sich hinausgetreten ist, aus dem empirischen Empfindungslabyrinth innerhalb der reinen Receptivität des nur anschauenden Denkens, in das es als Synthesis sinnlicher Phänomene verwickelt wird, an den von ihm selbst gezogenen Fäden der Kategorien

herausbringt, so geräth es nur in eine andere Welt des unauflöslichen Wirrwars, in die Welt der Paralogismen und Antinomien. Es wird eine irrationale und sich selbst widersprechende Vernunft. Mit diesem Eckstein, an welchem der nur verständige Kopf vollends zerschellen sollte, schließt der erste Bau des Systems der nur kritischen reinen Vernunft, die analytische transcendentale Logik sich ab, und die Entwickelung des kantischen subjectiven Idealismus gelangt in ihre zweite Sphäre, die Sphäre der transcendentalen Dialektik.

Nämlich. Die allgemeinen Prädicate der sinnlichen Dinge in der Erfahrung und ihrer reinen Anschauung schlechthin, auf welche sich alle besondere der empirischen Reflexe des Intellectuellen letztlich zurückbeziehen müssen, sind die reinen Verstandesbegriffe als die in der absolut endlosen Mannichfaltigkeit des sensuellen Empfindungschaos objectivirten Synthesen der Intelligenz a priori selber. — Dieser Ausdruck a priori soll, beiläufig gesagt, nichts Weiteres als das Vorangehen des unbedingten Handelns des Verstandes vor allem seinen sinnlichen Handeln und dessen Erfahren bezeichnen. — Will nun dieser reine denkende Verstand die besonderen Urtheile, welche er aus den Phänomenen durch ihre Verbindung unter einander und mit ihm selber innerhalb seiner transcendentalen Anschauung bildet, auf seine reine allgemeine und spontaneische Synthesis als solche, die Kategorien dadurch zurückbringen, daß er sie in diese als ihren reinen Denksatz oder das oberste Urtheil, bei welchem seine successive Handlung in der Erfahrung in ihrem transcendentalen Regresse stehen bleiben muß, zusammenfallen läßt, so tritt die Intelligenz aus ihrer Ausbreitung im sinnlichen Universum in sich zurück; sie verläßt ihre urtheilende Vereinzelung, und wird als versuchte totale Ineinsbildung derselben V e r n u n f t s c h l u ß. Dieser Schluß ist je nach dem Ver-

hältniß der reinen, transcendentalen Intelligenz zu ihrer realen Aussenwelt verschiedener Art, insofern sie 1) ihre subjective Synthesis als solche 2) diese als eine in dem Complex der mannichfaltigen Erfahrungsphänomene innerhalb der Anschauung objectiv gewordene, und 3) die Synthesis dieser beiden Synthesen als einen ganz außerhalb alles rationellen Denkens und seiner Objectivität befindlichen Gegenstand, das Ideal der reinen Vernunft aufstellt. So faßt Kant in seinem Sinne die hypothesische, kategorische und disjunctive Schlußart, welche sich nun als die drei angestrebten Wissenschaften der reinen Vernunft, nämlich die reine rationelle Psychologie, die reine rationelle Kosmologie und die reine rationelle Theologie darstellen.

Gegenstand der ersteren ist das bloße appercipirende Ich. Dieses transcendentale Subject, als sein eigenes rein denkendes Object angesehen, kann als die Seele selbst gelten. Sie ist als das unter aller Veränderlichkeit ihres empirischen Vorstellens sich erhaltende und darin zugleich nur auf sich zurückbeziehende Denken erstlich reines Subject oder Substanz 2) als ideelle Qualität seines Handelns einfach, 3) als ihre unter allen Umständen, in welche das Subject innerhalb seiner empirischen Außenwelt versetzt wird, sich gleichbleibende Identität Person, und 4) endlich im Verhältniß zu allen möglichen Objecten im Raum und wohl auch in der Zeit, insofern sie die synthetische Verknüpfung derselben ist, und so als Seele der Erfahrungsdinge ihr inneres lebendiges Princip, demzufolge Animalität, welche, auf die Spiritualität des Denkenden eingeschränkt, als Immortalität oder Unsterblichkeit die Unveränderlichkeit des Ich mitten unter allem veränderlichen Wechsel seiner empirischen Objecte bestehen kann. Und solchergestalt stellt also die reine Psychologie die Substantialität,

Singularität, Animalität, Spiritualität und Immortalität des reinen Ich als den Gegenstand des sich so selbst allein objectivirten Denkenden, d. h. eben als Seele auf.

Aber, wenn sie damit das Wesen derselben wirklich zu erkennen glaubt, so täuscht sie sich dennoch gewaltig, weil sie, ohne sich dieses Mißgriffs bewußt zu werden, überall einen Paralogismus begeht. Sie sagt nämlich so:

„Alles was denkt, kann nicht anders, denn als Subject gefaßt werden, und ist also Substanz."

„Nun ist aber die Seele oder das reine Ich überall nur denkendes Wesen, lautere Selbstthätigkeit,"

„Also kann sie auch nicht anders denn als Subject angesehen werden, und sie ist demzufolge Substanz, ihre reine ideelle Unveränderlichkeit, geistige Ewigkeit."

Allein dieser Schluß enthält eine Subreption, weil derjenige Begriff, welcher im Obersatze nur als Subject gesetzt wurde, im Untersatze sich als Prädicatbegriff eines andern Subjects einschleicht, und diese Subreption unterminirt den ganzen wissenschaftlichen Bau der reinen Psychologie. Die erweist sich so als auf einen Paralogismus gegründete Disciplin.

Allerdings ist das Ich in allen seinen Urtheilen an sich das einfache Handeln seines Subjects, freilich auch ebenso das sich so gleichbleibende, nur auf sich bezogene Denken in seiner Reinheit, und endlich eben so gewiß die in seiner Synthesis sinnlicher Phänomene objectivirte Verknüpfung derselben als die in ihnen immanente subjective Action, die man sich als in sich selbst ebenso abstrahirte rein spirituell, und damit als durch keine Einwirkung von Außen, die sie verändern könnte, bedingte, wohl gar immortell vorstellen möchte. Aber alle diese Beschaffenheiten erkennt es von sich nur, so weit es sich als ein empirisch innerhalb der reinen Anschauung gegebene Empfin-

dungen verknüpfendes Thun selbst negativ setzt, oder nur, in sofern es sich erscheint. Oder, wie Hegel die Sache ungemein treffend ausdrückt, Kant meint ganz einfach: Ich als solches kann sich weder sehen noch hören, weder riechen noch schmecken und fühlen. Und will es nun diesem Mißstande seiner reinen objectiven Erkenntniß dadurch entgehen, daß es sich als reine Synthesis aus der durch es bestimmten Sinnenwelt in sich selbst zurückzieht, so ist es erstlich nur die Flucht vor dieser seiner eigenen Realität, also durch seine Abstraction und sie bedingt, und zweitens ein unmittelbares Zusammenfallen seiner Sub- und Objectivität, ein Zusammenfallen, in welchem seine Verdoppelung als Subject und Object, und damit auch alle Anschauung und Erkenntniß beider verschwindet.

Also. — Die reine rationelle Psychologie des Dogmatismus muß aufhören mit ihren pomphaften Begriffs- und Wortgestalten prunken zu wollen. Die Herrschaft, welche sie als dogmatisirende Disciplin ausübte, ist so widerrechtlich als der in ähnlicher praktischer Art vor der nunmehren in ihren Resultaten anerkannten Revolution im Jahre 1789 gestürzte nur centralisirende Staatsegoismus der französischen Könige und ihrer Aristokratie, und durch die rechtmäßige Empörung der theoretischen Intelligenz, welche der kritische Denker durchsetzte, vernichtet.

Die zweite metaphysische Wissenschaft aber, die reine rationelle Kosmologie bildet sich innerhalb der transcendentalen Dialektik des kritischen Idealismus so:

Das Ich auf die als Empfindungen des fühlenden Subjects in seinem reinen Anschauen des Raumes und der Zeit vorhandenen Sinneseindrücke bezogen und so mit ihnen ebenso synthetisch verknüpft als synthesirend verknüpfend, hat dieses Negativsetzen der subjectiven und objectiven Sinnlichkeit und Zusammenfassen derselben an sich und mit ihm, der überall

stattHabenden Einheit des theoretischen Handelns in seinen Urtheilsfunctionen und ihnen entsprechenden Kategorien als ein nach Verschiedenheit derselben verschieden sich darbietendes Ganzes von Erscheinungen vor sich. Dieses Ganze ist für es seine außerhalb seiner als des reinen, in seinen Denkarten und Kategorien nur subjectiven Ich vorgehende Welt. Sein objectives Verhältniß jedoch und damit auch das Verhältniß seiner Begriffe innerhalb dieses sinnlichen Universums selbst ist durchgängig ein doppeltes, je nachdem es darin denkend oder gedacht vorkommt. Diese Verdoppelung wird als unaufgelöste und, wie Kant glaubt, auch unaufzulösende Gegensätzlichkeit eine Doppelsinnigkeit der gedachten Welt selbst, und als sich widersprechende Gesetzlichkeit derselben eine durchgängige Antinomie. Die Welt stellt sich so vor dem denkenden Menschen, der sie in ihrer nur unmittelbaren Wirklichkeit widerchristlich anerkennt, wie eine Räthsel aufgebende Sphinx auf, als deren sie in ihren eigenen Abgrund stürzender Oedipus Hegel von einem göttlichen Schicksal prädestinirt und dargereicht wurde.

Wird das Ich so aufgefaßt, daß es qualitiv seine Synthesis der Empfindungen innerhalb der an sich vorhandenen reinen Receptivität des äußeren und inneren Sinnes, oder der an den Sinneseindrücken außer sich gesetzten und dann wieder mit ihnen in sich reflectirten Receptivität des Subjects, d. h. einfach: innerhalb des Raumes und der Zeit immanent anhebt, so hat die Welt e i n e n A n f a n g, und zwar nicht blos in der Zeit, sondern eigentlich auch im Raume — denn das ganz formelle Trennen und Auseinanderhalten beider Anschauungen ist selbst im Sinne des kritischen Idealismus ungehörig und unnöthig. — Wird aber dagegen das Ich, — und es muß in dem Geiste dieses unvermittelten Dualismus des philosophischen Gedankens zugleich andererseits so genommen werden, —

als in die Synthesis stets außer sich gesetzter Momente des Anschauens und Empfindens selbst außer sich gerathen und so als nur in einem unendlichen Progreß einer ebenso verknüpfend synthesirten als trennend analysirten Thätigkeit des Weltlebens begriffen, so ist kein Anfang in der Welt, und sie ist unendlich, weil das jedesmal nur bestimmte Bestimmen auf ein bedingendes Bestimmen, welches wieder nur unmittelbar ein Bestimmtes ist, zurückdeutet. — Und ist dagegen ferner die so bezeichnete immanente Synthesis des Ich in jedem einzelnen Acte derselben als ein auf sich bezogenes Beziehen anzusehen, so zerfällt die Welt innerhalb ihrer Anschauungsformen Raum und Zeit in lauter endliche Theile; wird aber wiederum andererseits nur auf die so vor sich gehende Verknüpfung überhaupt gerücksichtigt, auf sie als eine im steten Fluße ihrer Continuität über jeden ihrer Acte in die sinnliche Unermeßlichkeit hinausgerissene reflectirt, so ist das Universum der Sinnendinge im Raume und in der Zeit nicht endlich, sondern unendlich. Die erste Antimonie des Anfanges und der Anfangslosigkeit, der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt entspringt nur aus dieser im Dualismus des kritischen Gedankens nothwendig gesetzten Verdoppelung des versinnlichten Ich und seiner Kategorien. Sie enthält den dialektischen Widerspruch der Qualität und Quantität der in der empirisirten Anschauung des rein appercipirenden Ich gedachten Welt.

Zweitens sind aber die Bestimmtheiten dieser Welt indem sie in die sich gleichbleibende Sichselbstgleichheit ihres Denkens reflectirt werden, in ihrer Relativität zum empirischen Weltwesen mit dem Charakter der Unveränderlichkeit gestempelt. Diese ist ihre Beharrlichkeit oder Substanz. Da dieselbe in die endlose Mannichfaltigkeit des Sensuellen übertritt, so entspringt aus solcher Verweltlichung des denkenden Ich eine un-

endliche Menge von Substanzen. Nun ist im Bereich dieses Processes des inlellectualisirenden sinnlichen Universums eine jede derselben in ihrem Denken einmal eine gegen ihr Zusammentreten mit anderen ausschließliche, also durch und durch einfach sie selbst — dann aber auch in entgegengesetzter Hinsicht, sofern sie darin ebenso unmittelbar die Synthesis der anderen mit sich im substantiellen Denken dieser, also zugleich ihr Gedachtwerden ist, eben so wohl zusammengesetzt. Diese Zweiseitigkeit der in einer statthabenden Einfachheit und Zusammengesetztheit der Substanzen im Weltwesen ist ein anderer nicht wegzuräumender Widerspruch, dem der Gedanke einer durch und für das Ich gesetzt seyn sollenden totalen Gegenständlichkeit, die Idee der Welt als eines absoluten nur in seiner eigenen Intellectualität hervorgebrachten und beschlossenen Universums derselben unterliegt.

Drittens indessen ist weiterhin das Denken und Gedachtwerden der Substanzen des Weltalls, so weit daraus andererseits eine Veränderung derselben entspringt, — ein Verhältniß, welches aber die transcendentale Dialektik ebenso als die Logik des kritischen Idealismus von dem ersteren als einem dagegen auch negativ ausschließlichen und unterschieden bleibenden Verstandesacte trennt, — die Beziehung der Causalität vorhanden. In der denkenden und gedachten Synthesis des Denkens der Sinnendinge selbst ist dieses in sie gesetzte relative Einwirken ebenso im Character der Spontaneität, als es dagegen durch einen, gegen es anderen Einfluß bestimmt passiv ist, d. h.: die Ursachlichkeit der Welt ist in einem und demselben Moment ihres Sichdenkens ebenso frei als unfrei. — Dritte unauflösliche Antimonie, in welche der Gedanke der Welt verzwängt ist, ohne sich von ihr befreien zu können.

Endlich aber ist auch viertens die Idee des Weltwesens

als Verknüpfung seiner Erscheinungen Synthesis in und mit dem lediglich aus sich selbst bestimmenden, rein spontaneischen Denken als solchem. Als in diese durch sich selbst vermöge ihrer sich zugleich stets in sich abstrahirenden Sichselbstgleichheit mit sich gleich gehaltene synthesirende Handlung gesetzt empfangen sie die Form der Nothwendigkeit. Und das Weltall scheint demzufolge ein durch und durch nothwendiges Wesen zu seyn. Allein auch diese Synthesis fällt an ihr selbst ebenso in Raum und Zeit, und die in diese hineingebrachte schlechthin mannichfaltige Materiatur des Sinnlichen auseinander, und das Weltwesen ist also unmittelbar in demselben Proceß seiner sich denkenden Nothwendigkeit zufällig. Und da seine Synthesis, wird sie, um dieselbe aus diesem Widerstreite mit sich selbst zu retten, außerhalb des sinnlichen Universums und seines reinen Anschauens gedacht, nirgends Realität hat, nur ein Noumenon, ein ganz undenk- und unfaßbares Ding an sich ist, — denn das Denken fällt als so versuchte Synthesis nur in seinen eigenen Grund, die bloße transcendentale Subjectivität hinunter, nachdem es diese Grube sich selbst gegraben, es geht in sich zu Grunde oder verschwindet in seinen geistigen Selbstmord, — so ist auch von dieser Seite ein mit sich übereinstimmender Gedanke der außer- und überweltlichen Nothwendigkeit der Welt selbst undenkbar.

Auch die dritte Wissenschaft der dogmatischen Metaphysik muß ihrer Herrschaft im Reiche des Wissens entsetzt werden. Als die Empörer in Frankreich, die in ähnlicher Art, wie Kant theoretisch, praktisch revolutionirten, das königliche Haupt abgeschlagen hatten, waren sie toll genug, auch die übrigen Mächte des Weltlebens vertilgen zu wollen. Die unwahre theoretische Entgötterung des Menschen und der Welt

im kantischen Philosophiren ist nur die Parallele zur gleichen Unwahrheit des historischen Handelns der Bergpartei.

Schließlich — Die Entstehung der vierten Wissenschaft des metaphysischen Dogmatismus, welche in der transcendentalen Dialektik die dritte Stelle einnimmt, die Ausbildung der rationelle Theologie denkt sich Kant so. Er geht von einem absoluten Object, dem Ideal aus. Dieser Gegenstand steht eigentlich als außerhalb alles kritischen Dualismus angenommene Synthesis der reinen Subjectivität des Denkens und seiner Objectivität in der empirischen Erscheinungswelt vor seiner speculativen Vorstellung, denn anders ist der Inbegriff der Realitäten, welcher die empirisch sinnliche und die im Denken ideell gesetzte als eine an sich selbst aufgehobene Differenz zugleich in sich fassen muß, nicht zu begreifen. In diesem Inbegriff denkt er sich aber jede Dualität des Denkens und seiner objectiven Erfahrungen in eine absolute, schrankenlose Einheit aufgegangen, und diese absolute Einheit selbst als das nur objective Absolute, das Ideal der reinen Vernunft, weil er kein anderes als sein dualistisches Denksubject kennt. Unmöglich ist ihm auch dieser Gedanke als solcher nicht. Das Denken kann sich als reines Object seiner selbst über seinen Dualismus, an den es als bleibender Gegensatz des reinen Subjects und des sich versinnlichenden verfallen ist, in die ganz vage Vorstellung eines bloßen Gedachtwerdens alles Intellectuellen und Sinnlichen innerhalb seiner unendlichen Realität, diesen Himmel alles Denkens, Vorstellens und Daseyns emporschwingen. Aber es kann, daß es ein solches giebt, nicht beweisen; es kann das Seyn aus dieser Vorstellung, die ein lediglicher Gedanke, das Ideal der Realität ohne alle wirkliche Realität ist, nicht herausklauben, wenn es seinen Inhalt auch noch so genau angäbe. Hundert mögliche Thaler z. B. sind,

so an sich selbst betrachtet, nicht mehr und nicht weniger als hundert wirkliche; aber in meinem Vermögenszustande macht es doch einen gewaltigen Unterschied, ob ich mir nur hundert denkbare, oder hundert wirkliche Thaler als in meiner Casse befindliche Geldstücke zurechne. Weil alles selbstständige objective Seyn nur in die Sinnlichkeit fällt, so ist der Gedanke Gottes, der nur als être suprème, als ein übersinnliches Wesen gedacht werden kann, ein unerweißliches Ideal. Der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes ist umgestoßen. Er war der stärkste, weil er die Gottheit in und aus ihrer reinen Idee selbst erhärten wollte. Der cosmologische und teleologische ist viel unbeträchtlicher. Aus der Beschaffenheit der Welt, ihrer Ordnung, Schönheit, harmonischen Zusammenstimmung läßt sich auf die Existenz eines so endlos erhabenen Wesens so wenig zurückschließen, wie aus einer in der Natur wahrgenommenen Zweckthätigkeit des ursachlichen Wirkens, in welcher man sich das durch die Medien verschiedener zusammentretender Ursachen hindurch Zustandegebrachte als nach einem a priori entworfenen intellectuellen Plane gebildet vorstellt, und so einen anthropologischen Begriff, eine Ansicht von der Thätigkeit eines menschlichen Meisters, der ein Schiff zimmert, ein Haus baut, ein höchst künstliches Uhrwerk zusammenstellt u. s. w., auf die absolute Erhabenheit des höchsten Wesens überträgt. Die Gottheit wird mit den Vorstellungen einer endlichen Welt vermengt, und damit ihr Gedanke als die Idee eines in seinem Stoff wie in seiner Form, seinem Inhalt wie in seinem Handeln unbedingten, unendlichen und absoluten Seyns vernichtigt.

Es giebt folglich auch keine reine rationelle Theologie. Da wir indessen so wenig wissen können, daß Gott nicht ist, als wir uns sein Seyn zu denken vermögen, eine vage Ana=

logie seiner reinen abstracten Vorstellung jedoch mit unserem sonstigen Denken und dessen Daseyn eine problematische Vermuthung seiner Existenz nicht ausschließt, so ist Gott dennoch für den Glauben, nimmermehr aber für das Wissen da. Und so sind alle Positionen der dogmatischen Metaphysik in der Negativität der kritischen Dialektik gänzlich aufgerieben.

Wir können alles Denken und Erkennen nur als ein äußeres Formiren eines in einer Anschauung gegebenen Sinnenstoffes, als eine sich bethätigende Negation eines sinnlichen Außersich- und ihrseyns, als die Negation eines unbegriffenen Negativen seiner und an sich, d. h. wir können es nur als Erscheinung begreifen. Sonach findet kein Organon, sondern nur ein Kanon der reinen Vernunft, kein metaphysisches, ideelles, sondern nur ein empirisches, sinnliches Wissen mit einem übersinnlichen Hintergrunde des Subjectiven und Objectiven statt, der sich aber weder gegenständlich denken, noch an sich oder andererseits sinnlich realisiren läßt.

Mit dieser Trostlosigkeit, dem speculativen Charfreitag, wie Hegel sagt, schließt das System der Kritik der reinen Vernunft. Hegel macht ihm mit Recht den Vorwurf, daß es erstlich von ganz unwahren und unerwiesenen Voraussetzungen nämlich der Annahme eines sich unmittelbar gegebenen reinen Denkens und Anschauens und einer ihm abstract gegenüber gestellten Sinnlichkeit, sowie mehrerer an ihm vorgehender Functionen des Urtheilens und Verstandesbegriffe, die blos aus der formellen Logik ganz roh als vorhandene aufgegriffen, und nicht, wie von Fichte geschehen, aus dem Princip des rein appercirenden Ich abgeleitet werden, beginne, und zweitens sich in lauter Widersprüche mit sich selbst verwickele, dadurch daß es das reine Denken, welches in der Antithesis und Synthesis seiner eigenen Functionen und Kategorien selbst, die der

kritische Vernunftverstand in seiner formellen Dialektek abstract aus einander hält, sich aus sich selbst als absolut hätte entwickeln können, zum Instrument für das Erspähen eines außer ihm in der Sinnenwelt sich umtreibenden Wahren erniedrige, anf das, wie es in Hegels Geschichte der Philosophie heißt, mit den reinen Formen der Anschauung, den Urtheilsfunctionen und Kategorien ordentlich wie mit Spießen und Stangen Jagd gemacht wird. — Es sey überhaupt von einer gar zu großen Zärtlichkeit für die unmittelbare Innen- und Aussenwelt tingirt und vermöge daher nicht zur Wahrheit vorzudringen, welche als die Negation aller Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, der natürlichen wie der geistigen, gerade erst jenseits der nur in und vor unserer Vorstellung bestehenden ideellen und reellen Wirklichkeit ihr absolutes Reich begründe. Denn sie erweise ihre unbedingte Position zugleich als Negation alles Negativen, gegen sie wie gegen einander Anderen, welches eben überall der Charakter des weltlichen Daseyns, Geschehens und Handelns im bewußten wie bewußtlosen Universum der Vorstellung sey. — Bei der Betrachtung der Antinomien der vom Weltwesen ausgesagten Begriff aber vergäße die transcendentale Dialektik der reinen Vernunft über den sich widersprechenden Sowohl-Alsauch die andere dialektische Gegenseite des Weder-noch, und die aus der Vereinigung beider sich ergebende positive Negation ihres Negativen, in welcher der abstracte Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Einfachheit und Zusammensetzung, freier und bedingter, nothwendiger und zufälliger Causalität u. s. w. keinen Bestand hat. Ueberdies sey die Einschränkung des antinomischen Gegensatzes einmal auf die reelle Welt, und dann auf die angegebenen vier Bestimmungen derselben ganz willkührlich, weil er ein durch alle Verhältnisse des intellectuellen und reellen Universums sich

durchziehendes dialektisches Grundgesetz der absoluten Idee selbst wäre. In der Aufhebung der rationellen Psychologie als einer philosophischen Wissenschaft ferner sey die transcendentale Dialektik darin albern, daß sie das Ich durchaus riechen und schmecken wolle, da doch das Denken, dessen Natur keine äußerlich sinnliche, sondern die rein geistige und absolute selbst sey, garnicht in die äußere Sinnlichkeit und ihre Bedingungen hineingerathen könne, welche als eine in ihm als dem absoluten Geiste vielmehr negirte Negativität dieses Geistes selbst, und nicht als eine für die abstracte reine Vernunft vorhandene vernunftlose Aussenwelt der chaotischen Zufälligkeit zu begreifen wäre. Und in der rationellen Theologie endlich übersähe sie bei der Widerlegung des ontologischen, cosmologischen und teleologischen Beweises vom Daseyn Gottes, daß 1) das Denken seines Gedankens nicht blos ein Denken schlechthin ist, sondern vielmehr als Gedachtwerden und damit Negativsetzen seiner aus und durch sich, das ein ebenso selbständiger Act wie das subjectivirende Handeln sich zugleich in der Einheit mit ihm erhält, an sich Seyn und Objectivität hat, und daß 2) die in jenen Beweisen sich aussprechende Erhebung über das weltliche Wesen hinaus in den Gedanken des absoluten Geistes auch als eine Negation der gesammten Weltlichkeit in ihm oder als deren sich darin vollbringende Metamorphose zu fassen sey, als eine aus der Vermittelung des als Natur und Menschengeschichte daseyenden und des unbedingten Geistes entspringende Unmittelbarkeit der vollständig entwickelten Entfaltung der reinen und absoluten Idee.

In ihrer Theorie, die sie von sich als sich erfahrendes Denken entwickelte, konnte also die reine rationelle Intelligenz nicht ihre sich selbst gleich werdende Selbsterkenntniß werden. Ihr Anschauen und Erkennen in der Sinnenwelt ist ihr nicht

als ein absoluter, selbstthätiger Gedanke gegenüber. Denken und Anschauen, Subject und Object, Spontaneität und Receptivität fallen auf die gleiche Weise aus sich und aus einander heraus, bleiben sich selbst und einander fremdartig. Aber als das reine denkende Subject allein ist die Intelligenz ganz frei, durchaus unbedingt und spontan, und als handelnde Synthesis kann sie sogar, eine freie Causalität nach einer Seite hin, in der Sinnenwelt selbst eine Veränderung aus sich hervorbringen. Denn, sagt Kant, die nächste tägliche Erfahrung belehrt uns, daß das Subject ihres äußerlichen Causalnexus ungeachtet eine neue Handlung in ihr zu beginnen vermag, an die sich dann eine Reihe selbst ursachlicher Wirkungen anschließt. So als die reine Spontaneität aber alles andere bedingte Thun von sich aussondernd ist die Intelligenz, indem sie sich nur auf sich selbst bezieht, ihre aus der Sinnenwelt abstrahirte nur ihr gleichartige Objectivität für sich allein fordert, denkender Wille, und als dieser Wille praktische Intelligenz. Als Wille denkt sie nicht mehr eine sinnliche Aussenwelt innerhalb ihrer mit ihr äußerlich vermittelten aprioristischen und empirischen Receptivität; als Wille fängt sie nur von ihrer absoluten Handlung an, und stellt dieselbe gegen die im sensuellen Universum bedingte Sub-Objectivität in ein feindliches Verhältniß. Das in seiner *angeschauten* Sinnlichkeit mit sich uneinige und uneinig bleibende Ich des reinen Gedankens wird genöthigt sie, nämlich die gesammte subjective und objective Natur seines vorgefundenen Weltlebens, und damit zugleich alle und jede Individualität des Sub- und Objectiven, des daseyenden Geistigen und Physischen, — denn alle besondere Einzelheit treibt nur in den Sphären des Sinnlichen ihr Wesen, und das reine, rationelle Denken als solches ist dagegen in seinem in innerlicher Ver-

ständigkeit gegensatzlosen sich von sich als Einheit und Unterschied seiner selbst und von der Objectivität der Erfahrung abstrahirenden Thun seine widerspruchsfreie sich selbst gleich bleibende Allgemeinheit, — als eine Feindinn anzusehen. Das Ich der reinen Intelligenz setzt sich also den kriegerischen Zweck, durch gänzliches Aufheben aller sinnlichen Motive seines Handelns wo möglich das Noumenon d. h. seine eigene aprioristische Idee als ein intellectuelles Universum auf den Ruinen des bestehenden sinnlichen zu errichten. Es beginnt, — eine metaphysische Parallele der historischen französischen Weltumwälzung, — diese ungeheure Revolution gegen seine gesammte Wirklichkeit. Alles der Autonomie des denkenden Wesens nicht entsprechende Daseyn, sey es geistig oder natürlich, muß negativ gesetzt, dem Zwange des ersteren unterworfen, wenn es geht, vertilgt werden, damit dem absoluten Ideal der freien Vernunft die freie Laufbahn eröffnet, und so dasselbe als das Gute hervorgebracht werde. Dieses Gute wird damit nicht als das des göttlichen Absoluten, sondern vielmehr als das Gute unseres moralischen Willens aufgestellt. Da dasselbe aber nur an der einseitigen Negation einer Sinnenwelt des Geistes und der Natur sich bewähren kann, so muß das so wollende Ich dieselbe ebenso fordern, als es sie aufzuheben bestrebt ist. Er erreicht also nie das Resultat seines Strebens und Ringens; es geräth in den unendlichen, nie aufhörenden Prozeß seines praktischen Handelns hinein, und muß zuletzt an das aus der Idee des Denkens wie aus der Welt fortgedrängte être suprême zurücktreten, um einen eudämonistischen Lohn der in ihrem Weltleben stets unbefriedigt und unglücklich bleibenden Tugend zu erbetteln. Also auch das Bestreben des praktischen Ich, das Beginnen, die in der Sinnenwelt durch theoretisches Handeln nicht zu erreichende Wahr-

heit selbstschöpferisch als eine andere Welt der Natur und des Geistes hervorzubringen, mißglückt eben so sehr, weil das Wollen über seine falschen Gegensätze eines allgemeinen intellectuellen und eines besondern sinnlichen Willens so wenig, als das Denken über seine Widersprüche des Ideellen und Reellen hinauskommt.

Aber dennoch läßt sich die Kantische Intelligenz auch selbst von der Vergeblichkeit dieses zweiten praktischen Unternehmens, das mit demselben ungeheuren Aufwand von Geistes- und Willenskraft processirte, welcher das theoretische auszeichnet, noch nicht ermüden. Wenn der Geist die Anforderung an das Leben stellt, daß es sich gleichfalls zu vergeistigen, also à corps perdu ihm anzuvertrauen habe, so beobachtet der transcendentale Idealismus nun in seinem dritten Versuche, den er als Kritik der Urtheilskraft macht, das umgekehrte Verfahren. Er will sich à esprit perdu d. h. mit Verlust seiner ganzen Geistesart, deren Festhalten ihn in alle entwickelte Widersprüche verwickelte, der Objectivität des Lebens überlassen. Die im Denken synthesirte Sinnenwelt ist als ganz unmittelbarer Vorgang genommen, wenn man von aller kritischen Operation des Trennens der reinen, der anschauenden und der sensualisirten Intelligenz absieht, eine an ihr selbst vorgehende Subsumtion des Besonderen, Individuellen unter das Allgemeine. Diese Subsumtion nun ist einerseits eine Einbildung in's Subjective, — insofern das freie synthetische Handeln des Denkenden als unmittelbares, instinctartiges Hervorbringen von neuen Verknüpfungen in der Sinnenwelt, so als ein schöpferisches Einbilden derselben in es, das zugleich Bilden innerhalb ihrer ist, kurz als Genialität der productiven Kunstphantasie verfährt. Sie ist zweitens ein Uebertreten des Begriffes des Denkens ganz aus sich heraus in das gegenständliche Universum, insofern sie ohne alles Bewußtseyn des

künstlerischen Instinctes und des ihm vindicirten Thuns völlig in das Sinnliche aufgeht, und darin als das dasselbe in sich und sich in es nur objectiv einformende Handeln, als so außer sich selbst ausgebreiteter, intuitiver Verstand die Gestalt des organischen Lebens bildet. Dieses durch eine solche unmittelbar intellectuelle und sensuelle Vermittelung hindurch als eine in freier organischer Gestalt resultirende Unmittelbarkeit ohne alle ideelle Anticipation entspringende Thun ist die Wirksamkeit des teleologischen Begriffes in der Natur. Eine neue Wissenschaft entsteht aus diesen neuen Verfahrungsarten, die Wissenschaft der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft. Die absolute Entwickelung einer absoluten Wahrheit konnte in ihr erreicht werden. In dem von ihr aufgestellten Princip einer unmittelbaren Vermittelung des Denkens und seiner Realität in den beiden Sphären der Kunst und Natur war der ächte Grundsatz speculativer Dialektik nach zwei Seiten hin ausgesprochen. Zwei Momente aus dem Leben und Handeln der absoluten Idee, — ein frei von aller rationellen und sensuellen Bedingtheit sich objectivirendes künstlerisches, und ein in seiner Art ebenso selbständiges Walten der Natur waren herausgehoben. Nie war Kant der Lösung des speculativen Problems so nahe getreten. Aber ein unglücklicher Rückfall in die abstracte Idealität hob auch dieses so eben begonnene glückliche Aufgeben der vereinseitigten Intelligenz wiederum auf. Der bezeichnete intuitive Verstand der Kunst und Natur sollte gleichwohl nur eine Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft seyn, die ihre eigene subjective Synthesis für eine außer ihre vorgehende intellectuelle Weltverknüpfung von wirklichen Dingen hält, und sich so mit einer abermaligen Täuschung schmeichelt. Das Denken und Trachten der subjectiven Intelligenz, das sich an eine unmittelbare Harmonie mit seiner

Objectivität, die es vorher in eine fremdartige Sinnenwelt außer sich gesetzt hatte, preiszugeben begann, zieht sich wieder in sein egoistisches Selbst zurück. Und so bleibt seine Weltweisheit im unbefriedigten Denk- und Willensstreit mit sich und der Welt.

Alle diese hervorgebildeten Widersprüche waren zu augenfällig, um nicht alsbald gegen den Urheber der transcendentalen Idealität des menschlichen Bewußtseyns geltend gemacht zu werden.

Hamann und Jacobi hoben sie zuerst in ihrer Weise hervor, und stellten dem Princip der rationellen Speculation das des glaubenden Philosophirens entgegen. Hegel erwähnt es als

Die dritte Stellung des Gedankens zur Objectivität.

Die Kantischen Kritiken hatten die Wissenschaft der Philosophie als die Vermittelung einer reinen Intelligenz mit einer sinnlichen Aussenwelt dargestellt. Das an sich unendliche, unbedingte Denken selbst wurde durch dieses äußerliche Einbilden in eine fremdartige Welt verendlicht, und war empirisch geworden. Man protestirte also gegen alles Vermitteln in und mit dem Denken als ein Verendlichen der Wahrheit. Das Wahre selbst aber ist nur das Unendliche, Unbedingte. Und da alles Denken nur Vermittelung, und, insofern es nur als solche möglich wird, bloßes Verendlichen oder bedingtes Bedingen ist, so kann das Absolute nicht im Denken, welches den Widersprüchen der Endlichkeit anheim fällt, sondern allein in einer entsprechenden unmittelbaren Auffassung erkannt werden, und diese unmittelbare Auffassung heißt Glaube. Der Glaube aber ist im engeren Sinne das an sich

unendliche Gedacht- und Vernommenwerden des absoluten Denkens selbst in seiner Abstraction von allem Entwickeln, Bewußtseyn und Wissen seiner subjectiven und objectiven Gegensätze; folglich auch ohne jede nur in diesem Falle abgenöthigte Vermittelung; er ist die Andacht des Denkens, in deren absoluter Fülle alle sich unterscheidende Bestimmtheit des Sub- und Objectiven nur als eine verschwebende vorgeht. Insofern nun diese Art des Gedankens sich in sich findet, ohne sich selbstthätig aus sich zu produciren, nennt Jacobi dieselbe auch Empfindung. Um sich aber als wissenschaftliches Benehmen zu äußern, muß dieses Denken, da es in sich zu einer solchen Entwickelung unfähig ist, sich eine negative, polemische Richtung gegen ein außer ihm befindliches Treiben geben. Es tritt also gegen alles Andere seiner, das von dem seinigen unterschiedene Denken, nämlich so sehr gegen die endliche Seite des kritischen Idealismus und die Empirie des nur formellen Gedankens wie gegen die absolute Gestalt einer ächten, sich auf ihre eigene Vermittelung mit ihrer eigenen Selbstentwickelung stützenden, und nur so ihre freie autonomische Unmittelbarkeit werdenden Philosophie mit dem Fanatismus zänkischer Rechthaberei auf. Denn seine Allheit der unbestimmten Idee ist wie die Lehre Mahomeds mit aller Bestimmtheit des Göttlichen und Weltlichen verfeindet. In seiner polemischen Hitze aber entgeht es ihm, daß es an die Stelle der Widersprüche einer verendlichten Unendlichkeit des Denkens nur einen noch grelleren setzt, die Bedingtheit seines Unbedingten selber. Denn dieses Denken in solcher Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit sein Gedachtwerdens ist an sich seine eigene Unfreiheit. Indem es jedoch ferner die ebenso unbestimmte Negation alles Endlichen in sich trägt, dasselbe damit als ein in vagen Umrissen in ihm Aufbewahrtes enthält, so kann es zugleich alles mögliche Endlich

an sich äußerlich heranziehen, und sich unter dem Bilde desselben, wie andere Götzendiener, die göttliche Wahrheit vorschwärmen. Die Glaubensphilosophie darf sich daher auch nicht auf den christlichen Glauben als ein mit ihr zusammenstimmendes Wesen berufen. Denn dieser ist in seiner Theorie wie in seiner Praxis, in seiner Theologie so sehr als in der Kirche die bestimmte, wenn auch unreflectirte Entfaltung seiner Idee, eine Lehre, die sich sowohl in einer besonderen Offenbarungswissenschaft als auch im totalen und individuellen Treiben ihrer Gemeinde explicirt, in dem letzteren die Gestalt eines von einem übersinnlichen, reichen Gehalt der absoluten Wahrheit erfüllten und so geheiligten Herzens bildet, während dagegen in der Glaubensphilosophie sich das Subject ganz außerhalb dieser Lehre und ihres Gemeindelebens bewegt, sich einer bestimmungslosen Willkühr des Ideellen überläßt, die ein so geringes Bewußtseyn über die eigentliche Form und den wahren Inhalt des Absoluten hat, daß sie auch eine Welt der Endlichkeit außerhalb ihres eigenen Gebietes bestehen läßt, und zwar nicht etwa als eine gedachte, sondern ganz zufällige, gleichfalls in *ihrem* vorhandenen Gefühl und dessen gegenständlichem Seyn nur *geglaubte* Sinnlichkeit, die sie wie die Kuh das neue Thor, gedankenlos als eine gleichfalls absolute Objectivität eines positiv wahren Wissens anstarrt. Ihr gläubiges Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen hat in dieser Sphäre nur diesen Sinn.

Wie aber sogar in der historischen realen Welt kein Gegenstand als seine vermittelungslose Unmittelbarkeit aufgezeigt werden kann, so ist auch in der intellectuellen, dem Universum des freien Gedankens jede Idee, jede individuelle Befähigung und Thätigkeit, ja das glaubende Wissen selbst eine aus einem vorangegangenen Entwickelungsproceß resultirende Geistigkeit.

Praktische so sehr als theoretische Bildung, alle Wissenschaft und Kunst, jede Sittlichkeit und Religion sind schon durch Erziehung und das Bemühen ihres Lernens in ihrer selbstbewußten Individualität vorbereitet worden. Und es verräth also eine nur geringe Besinnungskraft und Weltkenntniß, wenn man in der unmittelbaren Geläufigkeit, mit welcher der Mensch seine erworbene theoretische oder sittlich religiöse Vollendung zeigt und bethätigt, den in den Hintergrund der Vergangenheit zurückgetretenen Bildungsproceß verkennt.

Ueberdies ist endlich der Gedanke des Göttlichen in derjenigen Gestalt, in welcher das glaubende Philosophiren ihn faßt und darstellt, — daß er nämlich in seiner denkenden Vorstellung zugleich das Seyn an ihm hat, — nicht die eigene Erfindung dieses Philosophirens, sondern schon früher in den unmittelbaren speculativen Metaphysiken des Anselmus, Descartes und Spinoza, obwohl freilich in einer ganz anderen wissenschaftlichen Entfaltung, als sie die Glaubensphilosophie zu geben vermochte, an den Tag des Bewußtseyns gefördert worden.

Wenn Descartes die Idee der unmittelbar sich darbietenden Realität des Gedankens in dem längst auch in der unphilosophischen Welt verbreiteten Satze:

„Cogito ergo sum"

aufstellt, so ist dieser Ausspruch ein unabgeleitet sich gebender Gegenstand der zugleich subjectiv ideellen Thätigkeit der denkenden Intelligenz, kein aus einer äußerlichen Vermittelung verschiedener Begriffe hervorgehender Schluß. Eine solche Auffassungsart seines speculativen Princips weist Descartes selbst von sich. Denn da er recht gut weiß, was zu einem Schluße gehört, so sagt er:

„Erst dann, wenn man seinen Satz so umgestaltete,
„daß er die Form erhielte:

„Omne id, quod cogitat, est,
Ego cogito,
Ergo sum.

„würde man ihn allenfalls als (äußerlichen) Schlußsatz „ansehen können. Allein der Obersatz desselben wäre „dann vielmehr nur eine aus dem so eben erwähnten „obersten Denkprincip gezogene Folgerung."

Descartes, der Stifter des gesammten neueren Philosophirens bleibt auch nicht bei dieser Voraussetzung eines unbedingten Gedankens stehen, so, daß er ihn etwa wie die gläubige Philosophie in immer anderen Worten und polemischen Nutzanwendungen nur wiederholte, sondern er geht von diesem Princip aus zu weiterer, entwickelter Erkenntniß fort, und wird in solcher Förderung des denkenden Wissens der Begründer der gesammten ideellen und rationellen Denkart.

Die Philosophie nun aber in ihrer Vollendung selbst als die Wissenschaft des sogar seine eigene Ursprünglichkeit, und diese auch durch ihre reelle und ideelle Wirklichkeit außer sich hindurch entwickelnden, und sie mit der reinen Allgemeinheit seines Gedankens vereinigenden speculativen Absoluten muß in der Sichselbstgleichheit ihrer autonomischen Methode und Nothwendigkeit, welche zugleich die höchste Freiheit selbst ist, den metaphysischen Formalismus des Dogmatikers so sehr als das abstract formelle Denken des Empirikers, die Subjectivität des transcendentalen Idealismus ebenso als die Prätension der philosophirenden Gläubigkeit, insofern sie sich als die einzigen absolut gültigen Principien in ihrer Einseitigkeit aufdrängen wollen, von sich ausschließen, weil sie nur besondere Momente in

der einen sich nur als die Dialektik ihres eigenen sich producirenden Sichselbstdenkens entwickelnden Totalität der speculativen Idee sind.

Diese Idee ist es, die in den philosophischen Wissenschaften des Logischen, Natürlichen und Geistigen nicht, nicht wie in dieser vorangehenden einleitenden Betrachtung allein möglich wurde, in vorläufigen Versicherungen und mehr oder minder äußerlichen Bezügen auf andere im Leben und Wissen bereits herausgebildete Denkarten, sondern in einem dialektischen Gange ihres Sichselst-Entwickelns und Beweisens aus sich entfaltet werden soll.

In diesem speculativen Sinne beginnt das hegelsche System des philosophirenden Absoluten zuerst mit der Wissenschaft der Logik.

Schnellpressendruck von Samter & Rathke.

Druck von Samter & Rathke.

Ph. U.
576(4.

Ueber die Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart.

Eine

Antrittsrede,

gehalten

zur Eröffnung seiner Vorlesungen an der k. Ludwig-Maximilians-Universität

von

Dr. H. Beckers,

ordentlichem Professor der Philosophie.

München,

in Commission der literarisch-artistischen Anstalt.

1847.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Meine Herren!

Nach einer Trennung von nahe fünfzehn Jahren betrete ich heute zum erstenmale wieder den philosophischen Lehrstuhl an derselben hohen Schule, an welcher ich meine Laufbahn als akademischer Docent begonnen. Glücklich, überaus glücklich preise ich mich dessen. Wie frische Morgenluft weht es mich an, indem ich wieder in die altgewohnten Kreise trete; neu belebt ist mein Muth im Angesichte einer Zuhörerschaft, die dem großartigen akademischen Verbande angehört, jenem schönen herrlichen Leben, wie es nur eine hohe Schule zu gewähren vermag, deren Streben dahin gerichtet ist, die Wissenschaft auf die Höhe der Zeit zu fördern. Doppelt fühle ich jetzt

den unschätzbaren Werth und das Gewicht des ehrwürdigsten aller Bildungsinstitute, einer **Universitas** im vollen Sinne des Wortes, im ächten deutschen Sinne. Und weil dieses Gefühl in meiner Brust ein so lebendiges ist, so wünschte ich, daß auch Sie, meine Freunde, denn als solche darf Sie wohl schon jetzt Ihr zukünftiger Führer in der Wissenschaft begrüßen, daß auch Sie von demselben durchdrungen seyn, und mit mir alles Ernstes die hohe Aufgabe sich zu Gemüthe führen möchten, die uns im gemeinsamen akademischen Interesse obliegt.

Welches diese Aufgabe im Allgemeinen sey, ist vor Allem nöthig in's Auge zu fassen, ehe wir zu der besonderen Wissenschaft uns wenden, welche der Gegenstand unserer Vorträge ist. Zu keiner Zeit wohl ist die Aufgabe eines Lehrers der Philosophie eine umfassendere und schwierigere gewesen, als in der Gegenwart. Dieß hat seinen Grund zum Theil in der Wissenschaft selbst, die er zu behandeln hat, da sie als die Wissenschaft der Wissenschaften allen andern vorausgeht, und doch wieder sie alle voraussetzt, und nur im steten Fortschreiten mit ihnen selbst wahrhaft fortschreiten kann, also in ihrer centralen Stellung, theils in dem raschen Wechsel der philosophischen Systeme der Neuzeit, von denen bis jetzt wohl nur wenige eine allgemeinere und nachhaltigere Anerkennung gefunden, und in den übrigen Verhält-

nissen und Parteiungen der Gegenwart, die noch beigetragen, diese mißliche Lage der Philosophie und ihre Zersplitterung in zahllose Singularitäten um ein Bedeutendes zu erhöhen.

Dieser eben nicht erfreuliche und wenig erquickliche Zustand läßt sich weder ignoriren, noch verhehlen; es ist Thatsache, daß die heutige Philosophie als Wissenschaft bei einer großen Zahl selbst denkender und wohlgesinnter Männer in Mißcredit gerathen, daß man ihr nicht mehr mit dem früheren Vertrauen und mit begeisterter Zuversicht entgegenkommt, und daß man gar häufig die Fortschritte, die sie in der jüngsten Zeit gemacht, im Vergleiche zu den außerordentlichen Fortschritten, die man inzwischen in den Erfahrungswissenschaften gewonnen, fast für Null achtet, nicht zu gedenken jener Anklagen und Verdächtigungen, die von jeher gegen alle und jede Philosophie von den Verächtern und Feinden der freien Wissenschaft erhoben worden sind, und noch jetzt von nah und fern ertönen.

Und dennoch hängt alles Heil der Gegenwart, wie man sich auch sträuben möge es anzuerkennen, gerade von dieser so vielfach verkannten und mißachteten Wissenschaft ab; und nie vielleicht war die Sehnsucht nach Erkenntniß der letzten Wahrheitsgründe, nach speculativer Einsicht und Befriedigung eine ungestümere und lebhaftere, als eben jetzt. In

wie Vielen spricht die innere Stimme mit dem Dichter:

Wenn ich kennte den Weg des Herrn,
Ich ging ihn wahrhaftig gar zu gern;
Führte man mich in der Wahrheit Haus,
Bei Gott! ich ging nicht wieder hinaus.

Je mehr sich die Empirie in unermeßlichen Beobachtungen verliert, Entdeckungen an Entdeckungen sich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Geschichte reihen, und je größer und unübersehbarer der Umfang der einzelnen Wissenschaften wird, desto schmerzlicher fühlt man allenthalben den Mangel jener höheren wissenschaftlichen Einheit und Basis, die allein die wahre Philosophie an die Hand geben kann.

Diese wahre Philosophie kann aber nicht in irgend einem Systeme, welches es auch sey, allein und ausschließlich zu suchen seyn. Die Gegenwart ist dem Particularismus der Schulsysteme entwachsen. Man fängt jetzt mehr und mehr an, zu erkennen, daß es kein absolutes, für alle Zeiten abgeschlossenes und fertiges System geben könne, daß jedes einzelne der bisherigen philosophischen Systeme nur einer jeweiligen bestimmten Stufe der Gesammtentwicklung der Philosophie entspreche, und daß nur durch Anerkennung der theilweisen Wahrheit, die in jedem derselben liegt, und durch die harmonische Verbindung aller einzelnen Momente derselben zu einem organi-

schen Ganzen der vollen Wahrheit und der Entwicklung eines allseitig befriedigenden Systems, eines Systemes, das, wie Schelling sich schon vor Jahren ausgedrückt, „alle Anforderungen des Geistes und Herzens, des sittlichsten Gefühles und strengsten Verstandes in sich vereiniget", näher gekommen werden könne. Ich sage, näher gekommen; denn schon Pythagoras wählte ja, wie bekannt, den Namen Philosophie aus dem Grunde, weil all unser Wissen nur Stückwerk ist, und der volle Besitz der Wahrheit und Weisheit nur Gott, nicht aber dem Menschen zugesprochen werden kann; weil es uns also nur vergönnt ist, nach der Weisheit zu streben, sie zu lieben.

Ja, Liebe ist das große Wort, in dem Alles, das Höchste wie Tiefste, beschlossen ist, das Losungswort, das auch in unserer Wissenschaft an der Spitze steht. Sie, die Liebe war und ist die himmlische Führerin, die sie durch alle Labyrinthe vom Ein- bis zum Ausgange lenkt und leitet. Und fragen Sie mich jetzt, woran man die wahre Philosophie zu erkennen und von der falschen zu unterscheiden vermöge, so antworte ich einfach, an dem Geist der Liebe, der sie durchweht und beseelt. Denn die Liebe ist, nach dem Ausdrucke des Johannes von Salisbury, das Princip aller Wissenschaft und alles Philosophirens,

und die Wissenschaft ist nach ihm eins mit der Liebe zu Gott.

Und fragen Sie mich weiter, woran man diejenige Philosophie erkenne, die nicht bloß dem Namen nach, sondern in der That und Wahrheit eine christliche ist, da in unseren Tagen diese Bezeichnung so häufig gebraucht wird, d. h. eine solche, die von dem reinen Geiste des Christenthums durchdrungen ist und in ihren letzten und höchsten Resultaten mit den erhabenen Lehren desselben im Einklange steht, so ist auch hier meine Antwort dieselbe wieder: es ist die Liebe, die christliche Charitas, an deren erhebendem und wohlthätig erwärmendem Geiste und an deren beseligender Wirksamkeit Sie dieselbe erkennen werden. Und wollen Sie noch näher prüfend die Wissenschaft in's Auge fassen, die man Ihnen bietet, so fragen Sie sich selbst: zu was macht und bildet sie uns? erzeugt sie in uns jene Tugenden, jene höheren Lebenskräfte, die das Product der wahren, reinen Liebe sind? Macht sie uns innerlich frei, selbstständig und stark, lehrt sie uns das rechte Maß im Leben halten, edle Milde und Duldung üben, bewahrt sie uns vor Hochmuth und Dünkel, und läßt uns allein und überall nur der Wahrheit um ihrer selbst willen die Ehre geben? Oder, falls Sie Ihre Frage an jene hohe Paulinische Stelle anknüpfen wollen, wornach Glaube, Hoffnung und Liebe es sind, die Alles über-

dauern, und wovon das größte die Liebe ist: erzeugt die Philosophie den durch klares, tiefgründendes Erkennen befestigten tröstlichen Glauben, die sichere Hoffnung und die heilige Liebe, auf welcher, wie Religion und Philosophie, so die ganze höhere menschheitliche Entwicklung als ihren ewigen Stützen und Säulen ruhen?

Und wenn Sie hierauf eine bejahende Antwort in Ihrem Innern finden, dann mögen Sie immerhin der Wissenschaft vertrauensvoll sich hingeben, die Ihnen solche Güter beut. Denn es sind Güter, die, haben Sie einmal sie errungen, kein Wechsel der Zeit Ihnen je mehr zu rauben vermag, die Ihnen allein erst die wahre menschliche Würde und sittliche Weihe verleihen. Wo Ihnen aber eine Wissenschaft der Philosophie im entgegengesetzten Sinne geboten wird, eine Wissenschaft, die den Glauben an einen persönlichen, überweltlichen Gott und freien Schöpfer und dessen speculative Erkenntniß untergräbt, die Hoffnung auf Unsterblichkeit, auf persönliche Fortdauer nach dem Tode raubt, und die Liebe durch ein System der Unfreiheit und des Nihilismus in ihrer Wesentlichkeit vernichtet, da, meine Freunde, wenden Sie sich ja hinweg; es ist nicht die Speise des Lebens, die man Ihnen reicht, es ist die Speise des geistigen Todes — das Erzeugniß jener negativen, zerstörenden Richtung, die in der Philosophie, wie auf den Gebieten des reli-

giösen und socialen Lebens, sich in unsern Tagen immer breitere Bahn zu brechen sucht.

Vor dieser Richtung zu warnen, gegen sie anzukämpfen mit aller Macht und dem ganzen Ernste der Wissenschaft, thut jetzt vor allem Noth. Hiezu aber bedarf es einer Philosophie, die sich über den bisherigen einseitigen Idealismus hinaus zu einem — Geist wie Natur, Speculation und Erfahrung gleichmäßig umfassenden Ideal-Realismus erhebt und entwickelt. Nur eine solche mit Erfahrung und Geschichte Hand in Hand gehende Philosophie vermag sich wieder das Ansehen und die Achtung zu verschaffen, die sie durch ihre einseitig idealischen und abstracten Theorien eingebüßt, und ihrem Worte Gewicht und Nachdruck zu verleihen gegen das wühlerische Treiben eines alles verneinenden und verwirrenden Geistes.

Unsere Zeit verlangt ein klares, reines, concretes Erkennen, ein Erkennen der Dinge, wie sie wirklich, nicht bloß, wie sie gedacht sind, also der vollen, ganzen Wirklichkeit. Schelling's großes Verdienst ist es, diese Aufgabe der Philosophie — nämlich Erklärung der Wirklichkeit — zuerst wieder mit aller Bestimmtheit und Entschiedenheit geltend gemacht zu haben. Wie schon früher die Natur, so hat derselbe neuerlich auch die Erfahrung im weitesten Sinne, also auch die Geschichte, in den Kreis der speculativen Forschung gezogen und hiermit einen neuen lebens-

vollen Umschwung auf dem Gebiete der Philosophie bewirkt. Er bezeichnet sein gegenwärtiges System als ein positives im Gegensatze zu den negativen, den bloß logischen Systemen, die seit Cartesius sich stufenweise bis zu jenem letzten und ausgebildetsten derselben, dem Hegel'schen, entwickelt haben.

Zwar hat es auch schon früher nicht an Versuchen gefehlt, die Quellen des Lebens, aus denen die andern Wissenschaften so sehr zu ihrem Vortheile schöpfen, auch auf das Feld der Speculation zu leiten und deren ausgedorrte Saaten damit zu erfrischen und zu laben; die vorzüglichsten Erzeugnisse des philosophischen Geistes, die wir besitzen, verdanken wir gerade diesem Bestreben, und was solche Geister geleistet, hat auf Jahrhunderte hin neues Leben angefacht und die Stagnation unterbrochen, zu der jede bloß abstracte Philosophie früher oder später unausbleiblich führt. Aber alle diese Versuche stehen in der Geschichte der Philosophie nur vereinzelt da, und wo wir ihnen begegnen, sehen wir sie in Bälde von den ihnen entgegenstehenden Richtungen wieder verdrängt und nur wenige mit so glücklichem Erfolge gekrönt, daß es ihnen gelungen, über den engen Kreis der Schule hinaus ihren Einfluß auszudehnen und eine bleibende Wirkung auf Wissenschaft und Leben zu üben. Unter den Geistern, denen solches geglückt, sind es im Alterthume allein Plato und Aristoteles,

deren mächtiger Einfluß durch alle Stürme der Zeit hindurch sich ungeschwächt erhalten, und die gleichsam mitten unter den Ruinen eines ehrwürdigen Tempels noch immer als unzerstörliche Grundsäulen sich erheben.

Indem man in der jüngsten Zeit sich wieder angelegentlicher mit den Systemen dieser beiden Philosophen zu beschäftigen angefangen, und mehr und mehr die Grundlagen uralter Weisheit wieder hervorsucht, zugleich aber mit freierem und unbefangenerem Geiste darauf fortbaut, als dieß früherhin geschehen konnte, ist die Philosophie auch den realen Wissenschaften wieder näher gerückt, und jene lebensvolle Wechselwirkung zwischen der Speculation und den positiven und Erfahrungswissenschaften eingeleitet, ohne welche die erstere nimmermehr zu einem wahren Fortschritte gelangen kann und, in vergeblichen Versuchen sich abmühend, nur Systeme auf Systeme erzeugt, von denen das eine so unbefriedigend und subjectiv als das andere ist.

Bei dieser Rückkehr der Philosophie auf alte Bahnen, bei diesem ihrem Anschlusse an Geschichte und Erfahrung darf sie jedoch, wie sich zwar von selbst versteht, aber dennoch wohl zu erinnern ist, nun und nimmermehr die Stellung vergessen oder aufgeben, die allein ihre Macht und Würde begründet, die nämlich einer freien, durchaus selbstständigen Wissen=

schaft. Von dem Augenblicke an, als sie auf diese ihre Selbstständigkeit, auf die volle Freiheit der Forschung verzichtete, hätte sie sich auch alles Einflusses auf Wissenschaft und Leben beraubt, und jegliches Vertrauen eingebüßt. Weder der Kirche, noch dem Staate könnte mit einer Philosophie gedient seyn, die nicht als Selbstzweck, die als bloßes Mittel für die Interessen der einen oder des andern behandelt würde. Aber auch weder Kirche noch Staat haben die redliche Forschung, den ernsten Geist einer freien Wissenschaft zu fürchten. Selbst einzelne Verirrungen derselben können, als schnell vorübergehende Erscheinungen, nimmermehr eine ernstliche Besorgniß erregen. Die Macht und Stärke der Wahrheit ist unüberwindlich, sie trägt am Ende dennoch über alle Irrthümer und Täuschungen den Sieg davon.

Nicht in der Wissenschaft daher und deren ungehemmter Entwicklung liegen die Gefahren für die Jetztzeit, sondern lediglich in dem Unverstande und der Unwissenheit, in der Halbbildung, in der Charakterlosigkeit, Doppelzüngigkeit und Heuchelei, die sich da und dort auch in das wissenschaftliche Leben und Treiben eingeschlichen, und in der Unklarheit, Verworrenheit und dem oft absichtlich gemachten und gesuchten Dunkel der Begriffe. Vor diesen Gefahren hat schon Goethe nachdrucksam genug gewarnt, indem er ruft:

Entweicht, wo düstre Dummheit gerne schweift,
Inbrünstig aufnimmt, was sie nicht begreift;
Wo Schreckensmährchen schleichen, stutzend flieh'n,
Und unermeßlich Maße lang sich zieh'n.

Der alleinige Schutz hiergegen liegt in gründlicher Wissenschaft, gereifter Erfahrung, besonnenem Fortschritte und vor allem in jener Bildung des Charakters und der Gesinnung, die den Anforderungen einer so ernsten und mannigfach erregten Zeit, wie die unsrige, gewachsen ist.

Auf diese Bildung, diese sittliche Erstarkung hinzuwirken, ist zunächst die Aufgabe derjenigen Wissenschaft, die den Namen „praktische Philosophie" führt, und deren beide Theile, Moral- und Rechts-Philosophie, uns im Laufe der ferneren Vorträge beschäftigen werden. Sie verlangen, die eine wie die andere, eine speculativ-geschichtliche Begründung und eine alle exclusiven Richtungen vermeidende und die Extreme in einer höheren Einheit vermittelnde Behandlung — gegenüber dem vielgestaltigen und bewegten Leben der Gegenwart. Denn große geistige Mächte sind es, die jetzt im Kampfe mit einander liegen, tiefe Erschütterungen haben allenthalben die alten Fundamente unterwühlt, und es bedarf der ganzen Kraft und Würde eines männlichen, sittlich ernsten und von lauterer Religiosität durchdrungenen Geistes, um in diesem Kampfe siegreich zu bestehen und dem Vernichtungs- und Auf-

lösungsprocesse, der alle höheren Lebensbedingungen der Menschheit, der Kirche und des Staates bedroht, Ziel und Schranken zu setzen.

Und nun, nach diesen einleitenden Worten, nur noch die Bitte an Sie, meine Freunde, mir mit Vertrauen auf den wissenschaftlichen Wegen, die wir miteinander zurückzulegen haben, zu folgen, und die Liebe und Anhänglichkeit, die Sie meinem Vorgänger, dem leider zu früh dahingeschiedenen Hofrath und Professor Erhard, stets geschenkt, auch auf mich überzutragen, und mich in allen Verhältnissen und Vorkommnissen als ihren wohlwollendsten und väterlichsten Freund zu betrachten.

Lösungsprocesse, der alle höheren Lebensbedingungen der Menschheit, der Kirche und des Staates bedroht, Ziel und Schranken zu setzen.

Und nun, nach diesen einleitenden Worten, nur noch die Bitte an Sie, meine Freunde, mir mit Vertrauen auf den wissenschaftlichen Wegen, die wir miteinander zurückzulegen haben, zu folgen, und die Liebe und Anhänglichkeit, die Sie meinem Vorgänger, dem leider zu früh dahingeschiedenen Hofrath und Professor Erhard, stets geschenkt, auch auf mich überzutragen, und mich in allen Verhältnissen und Vorkommnissen als ihren wohlwollendsten und väterlichsten Freund zu betrachten.

Buchbinder-Lehrwerkstätte
Nikolausheim
Dürrlauingen bei Günzburg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schwarz, Heinrich

Ueber die wesentlichen Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung zwei Abhandlungen

Ulm 1846

Ph.u. 576,2/4#Cah.2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047484-8